

EL ACTO DE SER
EN EL «TOMISMO INTENSIVO» DE CORNELIO FABRO

Christian Ferraro

EL ACTO DE SER
EN EL «TOMISMO INTENSIVO» DE CORNELIO FABRO

Tomismo Intensivo

Hispanica – 2

«Sin la concepción tomasiana del *ens-esse*
no veo cómo se podría responder eficazmente
a las instancias radicales de nulificación de lo real
y escapar, por consiguiente, a la disolución historicista
de Hegel y Heidegger»

(C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, 365)

INTRODUCCIÓN

El siglo pasado estuvo caracterizado, entre otras cosas, por un notable florecer de corrientes filosóficas. Nuevas y originales propuestas se sucedieron una tras otra a lo largo de aquel arco de tiempo y sería suficiente con remitirse, por ejemplo, a la Fenomenología y al Existencialismo, o bien recordar los nombres de Heidegger y de Gadamer para dar por cerrada cualquier tentativa de discusión al respecto –y, ciertamente, la lista no terminaría allí–.

Este clima particularmente vivaz afectó también al Tomismo, que no se limitó al rol de espectador meramente pasivo del surgir de las nuevas corrientes, sino que llegó a encontrar en ellas la ocasión para una renovación, como así también el estímulo para un conocimiento cada vez más profundo del pensamiento de santo Tomás. Es obvio que también la célebre distinción de esencia y «existencia» encontró en ese marco la ocasión para ser profundizada y expuesta de manera más precisa y clara. No obstante ello, también en este caso, como parece ser de rigor en filosofía, las opiniones se opusieron.

En efecto, con respecto al preciso significado de la dupla recién recordada, y en particular con respecto al segundo miembro de la misma, las interpretaciones más dominantes se dividieron fundamentalmente en dos versantes, de línea más tradicional el uno, de carácter más innovador el otro –aunque no sin distintos matices incluso entre los representantes de cada una de las líneas–. Valdrá la pena presentarlas sumariamente para introducir el presente estudio.

Ante todo, hay una línea interpretativa que podemos llamar «clásica», característica de la escuela tomista. Este primer filón recoge, sin duda alguna, el consenso de la amplia mayoría de los tomistas, a partir, sobre todo, de los grandes comentadores de la segunda escolástica y del Renacimiento. Esta opinión prolonga hasta nuestros días su dominio y puede invocar a su favor el nombre de prestigiosos intérpretes del pensamiento tomasiano¹. En pocas palabras, esta lectura ve en el *esse* el principio realizador del la esencia. Pero tal vez nada mejor que seguir la sobria exposición propuesta por Josephus Gredt en su conocido manual para aferrar el planteo fundamental de la perspectiva clásica.

Siempre atento a la aclaración de los términos, el célebre padre benedictino abre sua *Metaphysica generalis* refiriéndose a la noción de ente: «ente» se puede tomar ya como participio ya como nombre². Si se lo toma del primer modo, entonces «... importat ipsum essendi actum seu existentiam», mientras que, tomado del segundo modo, «significat id cuius est esse, abstrahendo ab ipso essendi exercitio»³. La noción de este acto de ser o bien «existentia», de cuyo ejercicio abstraería la significación del ente como nombre, es retomada al inicio de la *Metaphysica specialis*, en el *status quaestionis* de la *Thesis XV*, donde se encuentra delineada de manera explícita: «Exsistentia est id quo res existit seu id quo res constituitur extra causas et extra nihilum»⁴. Surge entonces el problema de cuál sea la distinción que intercorre entre esencia y *existentia*, si se trata de una distinción real o tan solo de razón. Si se asume que es real, entonces ello querrá decir que el individuo está

¹ Piénsese, por ejemplo, en R. Garrigou-Lagrange, G. Manser, J. Maritain, M.-D. Philippe, etcétera.

² «Ens usurpari potest ut participium et ut nomen» (Jo. GREDT, *Elementae philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. II: Metaphysica-Ethica*, Herder & Co., Typographi Editores Pontificii, Friburgi Brisgoviae 1929⁵, nr. 616 § 3, p. 5).

³ *Ibid.*

⁴ Jo. GREDT, *Elementae philosophiae...*, nr. 704, § 1, p. 101. Y enseguida añade que por «ente creado» entiende el «ens ab alio, quod distinguimus contra ens a se» y que «... est idem quod ens contingens» (§ 2).

constituido «... ex *duabus realitatibus* in rerum natura *exsistentibus*»⁵. Naturalmente, en este caso, la distinción no deberá interpretarse como la que se puede verificar entre dos entes completos –en tal hipótesis la composición sería, al máximo, accidental–, sino que hará falta concebir la existencia «... tamquam actum ultimum complementem et perficientem essentiam» y la esencia «... tamquam potentiam *realem* quae recipit exsistentiam»⁶, de tal manera que la «... exsistentia est *ultima essentiae evolutio*»⁷. La progresión es clara como el sol: del factor que pone fuera de las causas y de la nada, la existencia pasa ulteriormente a mostrarse como acto que completa a la esencia, para transformarse luego en el florecer de la esencia, como el último término de su desarrollo.

La primera argumentación proporcionada por Gredt para demostrar el carácter real de la distinción es muy interesante: «Distinctio realis positiva seu distinctio realis inter duas realitates positivas intrinsecas habetur, cum (...) saltem conceptus unius realitatis in conceptu completo seu adaequato alterius non includitur»⁸. El razonamiento, que él llama «argumentum logicum», prosigue con la previsible mayor: en las creaturas, tanto la esencia como la existencia «... sunt *realitates* positivae intrinsecae...» cuyos conceptos no se incluyen mutuamente –de donde se sigue la conclusión–. Los otros argumentos propuestos por el autor son, respectivamente, un argumento lógico (II) que hace fuerza sobre la

⁵ Jo. GREDT, *Elementae philosophiae...*, nr. 704, § 3, p. 101 – cursivas nuestras.

⁶ Jo. GREDT, *Elementae philosophiae...*, nr. 704, § 4, p. 102 – cursiva nuestra.

⁷ *Ibid.*

⁸ Jo. GREDT, *Elementae philosophiae...*, nr. 705, p. 104 – cursiva nuestra. Salta a los ojos la semejanza con el criterio de la idea clara y distinta que en Descartes es el instrumento cualificado para proceder a partir del *cogito*. Dicho instrumento se puede ver operante de hecho también en la ed. latina del *Discours*: «Quòd si denique adhuc aliqui sint quibus rationes jam dictae nondum satis perluaferint Deum esse, ipforumque animas absque corpore spectatas esse res revera existentes...» (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, AT VI, 561, lin. 36-37). Obviamente, este criterio cartesiano devela el influjo de Suárez y, mediante éste, también de Escoto y de la peregrina *distinctio formalis a parte rei*.

cuestión de la predicación, uno metafísico que se basa en la contingencia y uno físico que se apoya en la composición hylemórfica. Con ocasión del argumento metafísico, Gredt hace notar que la existencia creada se predica de la esencia creada *accidentaliter*, dado que es contingente y que no forma parte de la comprensión de la esencia. Pero, observa, dado que la existencia creada existe de manera contingente, «... *et ipsa exsistentia* (i. e. *esse exsistentem*) *praedicatur de exsistentia creata accidentaliter*»⁹. Ahora bien, dado que la existencia actualiza a la esencia, esta última se relaciona con ella como la materia con la forma. Por consiguiente, así como la forma resulta limitada por la materia, análogamente la existencia resulta limitada por la esencia. De allí que, si hubiera un «*esse irreceptum*», éste sería absolutamente infinito, el acto puro en absoluto. Y esto es, precisamente, Dios: el constitutivo de la naturaleza divina es, entonces, el «... „*esse*“ *subsistens seu realis identitas essentiae et exsistentiae*», mientras que la «*essentia realiter distincta ab exsistentia est constitutivum metaphysicum creaturae seu naturae creatae*»¹⁰. Cabe, entonces, preguntarse cuál de las dos deba considerarse superior, la esencia o la existencia. La respuesta de Gredt resulta sumamente instructiva: dado que la esencia «... *participat ab exsistentia statum, statum realitatis physicae*», mientras que «*ipsa exsistentia participat ab essentia perfectiones específicas*»¹¹, hay que concluir que la existencia, considerada en absoluto, es superior a la esencia, porque «... *comparatur ad eam sicut actus secundus ad actum primum*»; en cambio, si se considera la existencia no en absoluto, es decir, en cuanto que es existencia, sino en cuanto que es la existencia de esta o de aquella esencia, entonces la esencia debe ser considerada superior, porque *a*) la existencia resulta limitada y *b*) la perfección específica conferida por la esencia se encuentra «... *participative in exsistentia, essentialiter in essentia*»¹².

⁹ Jo. GREDT, *Elementae philosophiae...*, nr. 705, p. 107 – cursiva nuestra.

¹⁰ Jo. GREDT, *Elementae philosophiae...*, nr. 706, § 1, p. 108 – cursivas nuestras.

¹¹ Jo. GREDT, *Elementae philosophiae...*, nr. 707, § 2, p. 109 – cursivas nuestras.

¹² *Idem*.

La otra línea es la del tomismo trascendental, que considera el *esse* sobre todo a partir del análisis de las condiciones de posibilidad de la afirmación. Se trata de la orientación característica de la escuela maréchaliana, que ha procurado un acuerdo imposible entre el realismo tomasiano y el criticismo kantiano desde la base del análisis de la dinámica del juicio¹³. Para ilustrar esta orientación puede resultar útil recordar brevemente las consideraciones que el primer Rahner dedicara al tema.

Según el padre jesuita, todo juicio se configura expresando una síntesis que remite al ser real¹⁴. Ahora bien, esta síntesis recorta solamente un aspecto en particular dentro de un campo cuya apertura es presupuesta para que se pueda verificar, precisamente,

¹³ Para la inspiración fundamental de la escuela maréchaliana, cfr. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique*, Edition Universelle - Desclée de Brouwer, Bruxelles - Paris 1949. Para el coherente y más robusto desarrollo, cfr. J. B. LOTZ, *Die transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1978; ID., *Metaphysica Operationis Humanae Methodo transcendentali explicata*, Analecta Gregoriana vol. XCIV (Series Facultatis Philosophicae 7), PUG, Romae 1972.

Para una crítica decisiva y convincente de las distintas tentativas de «realismo crítico» en general, cfr. É. GILSON, *Le Réalisme Méthodique*, Téqui, Paris 1935; trad. esp. de A. García Yebra, *El realismo metódico*, Encuentro, Madrid 1997.

¹⁴ «Jedes Urteil geht mittelbar oder unmittelbar (auch bei den entia rationis) auf das esse oder zunächst genauer und vorsichtiger gesagt, auf das wirklich Seiende, auf das ens» (K. RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel, München 1957², 179). Nótese el desplazamiento del *esse* al *ens*, matizado por aquél «más precisamente y más cautelosamente dicho» que permite aferrar ya en primera instancia el equívoco de fondo. El equívoco es permanente y consiste fundamentalmente en la confusión del registro gnoseológico con el metafísico, mientras que, en realidad, la *resolutio* del *est* del juicio no se identifica con la *resolutio* del *ens*: «Nun hat sich anderseits ergeben, daß das Urteil als affirmative Synthesis auf ein Ansich geht, das letztlich immer das esse ist» (179-180). El «letztlich» se refiere a la *resolutio* metafísica que es sistemáticamente sustituida en el maréchaliano Rahner por el análisis del juicio. La confusión resulta más clara aún en el siguiente fragmento: «Jedes Urteil ist so gerade eine Kritik des Gegenstandes, eine Schätzung des Maßes des esse, das dem Beurteilten zukommt» (188).

este recorte. Esta apertura no es otra cosa que una prenoción (*Vorgriff*, «preaferramiento») del *esse* que, puesto que implica la primera y más originaria oposición relativa entre sujeto y objeto, deberá, necesariamente, ser abstractiva y universal. Pero, dado que ningún objeto concreto, y mucho menos un objeto material, llega a colmar la apertura por él mismo presupuesta y dentro de cuyo marco se presenta en su objetidad, este preaferramiento alcanza al *esse* como negativamente ilimitado, como totalidad anticipativa de toda eventual predicación y como trasfondo común de referencia de todo contenido esencial¹⁵: en efecto, es solo por modo de contraste con esta anticipación negativamente ilimitada que puede ponerse, de frente al sujeto cognoscente, una esencia en su propia objetidad¹⁶. El *esse* expresa, entonces, la plenitud unitaria de todas las determinaciones que pueden sobrevenir al ente, por lo cual debe considerarse como «formal», aunque no en el sentido de que sea una forma, justamente porque «el *esse* es, precisamente, lo que lleva la queidad (*Washeit*) a convertirse en efectualidad (*Wirklichkeit*)»¹⁷.

¹⁵ La ilimitación del *esse* es caracterizada por Rahner como formal-negativa: «Die Ungegrenztheit des esse ist somit formaler (negativer) Art» (K. RAHNER, *Geist in Welt...*, 187). Ya antes el mismo Rahner afirmaba «... daß das esse selbst als in sich ungegrenztes in einem abstrahierendem Vorgriff erfaßt wird, und nicht bloß die Wesenheit (die forma als essentia) allein» (180). El motivo es claro: «Die abstractio des esse ist die Bedingung der Möglichkeit der abstractio der forma» (180). Por lo tanto, «der Vorgriff auf das esse muß sich in ähnlicher Weise erfassen lassen, wie sich der Vorgriff auf die forma als in sich negativ unbegrenzte zeigte (...). Ebenso ist es nun mit dem esse» (180-181). Y entonces «... in jedem Urteil und damit in jeder Abstraktion ist ein allgemeines esse in einem Vorgriff miterfaßt» (188).

¹⁶ «Insofern also einerseits eine forma nur vergegenständlicht werden kann in einer Hinbeziehung dieser Washeit auf ein Ansich, andererseits dieses Ansich das esse ist und als solches gewußt werden muß, ist ein Wissen um das esse Bedingung der Möglichkeit der Vergegenständlichung der forma als Washeit» (K. RAHNER, *Geist in Welt...*, 180 – cursivas nuestras).

¹⁷ «... das esse ist gerade das, was die Washeit (forma) zur Wirklichkeit bringt» (K. RAHNER, *Geist in Welt...*, 184-185). Nuestra traducción procura a propósito ser lo más literal posible. En sustancia, Rahner argumenta que el *esse* se distingue de la forma porque es el principio realizador de la misma.

Para Rahner hace falta, entonces, decir que en toda síntesis judicativa dirigida a cualquier ente finito es, al mismo tiempo, coafirmada la ilimitación negativa del ser, la cual será, obviamente, sobrecategorial¹⁸. De esta manera, dicha ilimitación se manifiesta también como apertura a la trascendencia del *esse absolutum*, o sea, Dios. La secuencia va, entonces, de la afirmación objetiva propia del juicio a la constatación refleja del preaferramiento abstractivo del *esse universale*, preaferramiento que es siempre vivido de hecho en acto segundo en toda afirmación, y del análisis del «contenido» de este pre-aferramiento al reconocimiento a) de la noción negativamente ilimitada de ser y b) de Dios como el correlativo objetual y positivamente absoluto, aún cuando no temáticamente aferrable, anunciado por esta orientación originaria de la conciencia¹⁹. Por lo tanto, en toda afirmación el sujeto cognoscente,

¹⁸ El reconocimiento de la ilimitación formal-negativa del *esse* conlleva «... daß die Allgemeinheit des esse an sich überkategorialer Art ist» (K. RAHNER, *Geist in Welt...*, 187). Esta sobrecategorialidad exclusiva del *esse* permite entender porqué todos los juicios apuntan prenatalmente al mismo *esse* y porqué confieran un saber, por cierto atemático, del mismo *esse*: «Denn es ist in allen Urteilen auf dasselbe Ansichsein vorgegriffen. Insofern durch das esse als Wirklichsein im landläufigen Sinn alle möglichen washeitlichen Bestimmungen wirklich sind, wird bei allen Urteilen auf dasselbe esse vorgegriffen, ist in allen Urteilen ein Wissen vom selben esse mitgewußt» (186). Esto no significa para Rahner que los objetos reales de nuestros juicios se distingan solamente en virtud de sus esencias: se distinguen en virtud de su *esse* en cuanto que es su fundamento (cfr. 188).

¹⁹ La trama expresa un conjunto inseparable: «Die Bejahung der realen Begrenzung eines Seienden hat zu ihrer Bedingung den Vorgriff auf das esse, der ein esse absolutum mitbejaht» (K. RAHNER, *Geist in Welt...*, 191). Sin embargo, este *esse absolutum* es Dios, como afirmaba poco antes: «In diesem Worauf des Vorgriffs (...) enthüllt sich doch auch ein Gegenstand in einer schon früher gezeichneten Weise: das absolute Sein, Gott» (189). Rahner aclara enseguida que este ser absoluto no debe considerarse como un objeto entre otros objetos, algo objetivamente representable: «Dieses absolute Sein ist nicht als vorgestellter Gegenstand ergriffen» (*ibidem*).

El Rahner más maduro tratará de precisar estas reflexiones, insertándolas en un contexto más existencial y asumiendo en términos explícitos el sintagma lotziano de «experiencia trascendental» (*transzendente Erfahrung*) al cual se aparece el

lo sepa o no lo sepa, está afirmando la existencia de Dios, especialmente cuando no habla temáticamente sobre Él, dado que no corre el riesgo de encerrarlo en una representación conceptual, incluso cuando ésta fuere análoga²⁰.

* * *

Basten, pues, estas simples indicaciones para ilustrar las dos grandes líneas de interpretación recién mencionadas²¹. No es éste el

Vorgriff auf das «esse»: «... die hier gemeinte transzendente Erfahrung (...) meint (...) jene apriorische Eröffnetheit des Subjekts auf das Sein überhaupt» (K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1977⁶, 45). La experiencia trascendental rahneriana es ya experiencia de la trascendencia: «die transzendente Erfahrung ist die Erfahrung der Transzendenz» (31). A causa de la apertura anticipativa del espíritu, el sujeto mismo, el ser y Dios forman parte de la misma constelación intencional, por lo que la experiencia trascendental hace aferrar atemáticamente a los tres en un lazo de suyo indesatible.

²⁰ «... die Gotteserkenntnis, die wir immer vollziehen, gerade wenn wir an alles andere denken und mit allem anderen umgehen als mit Gott» (K. RAHNER, *Grundkurs...*, 62; cfr. 32).

²¹ Hay que reconocer también que, ciertamente, no son éstos los únicos autores que se podrían llamar en causa, y constituye un deber recordar, en particular, los estudios de Maritain y de Gilson: J. MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Téqui, Paris 1934; ID., *Court traité de l'existence et de l'existant*, Hartmann, Paris 1947; 1964²; véanse también las declaraciones esparcidas a lo largo del sexto capítulo de *Le Paysan de la Garonne: un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Desclée De Brouwer, Paris 1966; É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948; 1972²; ID., *Being and some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Ottawa 1952² (el texto es más que una mera traducción precedente); ID., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960; ID., «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1973) 7-36 – este último estudio puede considerarse el fruto más maduro de las reflexiones gilsonianas sobre el particular.

Las posiciones de los dos renombrados tomistas no son, sin embargo, idénticas. Mientras que Maritain se movía, a pesar de todo, dentro de una fidelidad fundamental a la escuela tomista, Gilson, por su parte, proponía una recuperación

momento adeguato per cominciare una critica precisa delle stesse né anche per valutarle. Se noi abbiamo arrestato in questo momento preliminare del presente studio per esporle brevemente, ciò ha fatto con il solo obiettivo di contestualizzare più adeguatamente il contenuto specifico delle pagine che seguono. Certamente, sono distinte le linee interpretative, distinti anche i mattoncini che assumono in quelli che le condividono, ma, di tutti i modi, manca riconoscere che tra tutte le tentative di interpretazione spicca con una luce particolare la di Cornelio Fabro.

La interpretazione fabroniana del *esse* tomassiano è sumamente originale. Tan originale come il *esse* tomassiano. Se la dovessimo riassumere in una sola espressione, diremmo che la sua dottrina è la dottrina del «*esse* intensivo». In questa formula il termine latino esprimerebbe la continuità con santo Tommaso, in tanto che l'aggettivo esprimerebbe il contributo interpretativo di Fabro²². Che detto contributo

del atto di essere con una accentuazione nuova che lo ha fatto oggetto di numerose critiche. Più avanti avremo occasione di dire qualcosa al riguardo.

²² Testi principali di Fabro sulla questione che noi occupiamo possono essere considerati i seguenti: *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939; S.E.I., Torino 1950², 1963³; in *Opere Complete* [= OC], vol. 3, Edivi, Segni 2005⁴; «Circa la divisione dell'essere in atto e potenza», *Divus Thomas* (P.) XLII (5-6/1939) 529-552; «Un itinéraire de saint Thomas», *Revue de Philosophie* XXXIX (4/1939) 285-310; *Neotomismo e suarezismo*, ed. Divus Thomas, Piacenza 1941; in OC 4, Edivi, Segni 2005²; «Logica e Metafisica», in *Acta Pont. Acad. S. Thomae Aquinatis* XII (1946) 129-150; «R. Kwant, *De gradibus entis*, 1946» [Rec.], *Divus Thomas* L (1/1947) 126-128; «Sull'oggetto della Metafisica. Ad sup. animad. P. Kwant responsio», *Divus Thomas* LI (1/1948) 152-154; «L'esperienza metafisica dell'essere», in *Expérience et Métaphysique. Actes du XI^{ème} Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. IV, Nauwelaerts, Louvain 1953, 252-266; «Actualité et originalité de l'«esse» thomiste», *Revue thomiste* LVI (2/1956) 240-270; (3/1956) 480-507; «Per la semantica originaria dell'«esse» tomistico», *Euntes Docete* IX (1956) 437-466; «L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste», *Revue thomiste* (3/1958) 443-472; «La problematica dello «esse» tomistico», *Aquinas* II (2/1959) 194-225; *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1956; 1957²; *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960; in OC 19, Edivi, Segni 2010²;

interpretativo corresponda o no a la conquista tomasiana del *esse*, traduciéndola fielmente para nuestro tiempo a la vez que profundizándola, es cosa que el lector deberá juzgar por sí solo.

Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin, Univ. de Louvain, «Chair Card. Mercier» (1954), Paris-Louvain 1961; rist.: (Parole et Silence) Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2015; «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», *Aquinas* III (1/1960) 1-53; «La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica», *Filosofia e Vita* II (7/1961) 18-38; «Per la determinazione dell'essere», *Tijdschrift voor Philosophie* XXIII (1/1961) 97-129 = «Per la determinazione dell'essere tomistico», *Aquinas* V (1/1962) 170-205; «Le retour au fondement de l'être», en *S. Thomas aujourd'hui*, Desclée, Paris-Bruxelles 1963, 177-196; «Notes pour la fondation métaphysique de l'être», *Revue thomiste* (2/1966) 214-237; «The Transcendentality of "Ens-Esse" and the Ground of Metaphysics», *International Philosophical Quarterly* III (set./1966) 389-427; «L'"esse" tomistico e la ripresa della metafisica», *Angelicum* XLIV (3/1967) 281-314; *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967; en OC 22, Edivi, Segni 2014²; *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969; *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969; «A. Keller, Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der Deutung der heutigen Scholastik, 1968» [Rec.], *Revue thomiste* (2/1970) 456-463; «Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso», *Sapienza* XXVI (3-4/1973) 265-278 e 357-361 (introduzione al dibattito); «Attualità della metafisica tomistica della partecipazione», *Presença Filosófica* (1-3/1974) 70-80; «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», *Rivista di filosofia neoscolastica* LXVI (2-4/1974) 475-510; «Intorno al fondamento dell'essere», en *Graceful Reason*, ed. Lloyd P. Gerson, Pontif. Inst. of Medioev. Studies, Toronto 1983, 229-237 = *Giornale di metafisica* V (1983) 227-237; «L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico», en *Il concetto di «Sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso. Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali* (Carini, ottobre 1981), Officina di Studi Medievali, Palermo 1983, 35-54 = «Appunti di un itinerario», en *Essere e libertà*, Fs. Cornelio Fabro, Maggioli, Rimini 1984, 19-42; «Problematica del tomismo di scuola. Nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain», *Rivista di filosofia neoscolastica* LXXV (2/1983) 187-199; «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica», *Angelicum* LXVI (1/1989) 56-90; «Pensiero e linguaggio in S. Tommaso», en *Homo Loquens. Uomo e linguaggio – pensiero, cervelli e macchine*, ESD, Bologna 1989, 167-182; «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», en M. Sánchez Sorondo (ed.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche. Atti del colloquio internazionale* (Laterano, 17-18-19 gennaio 1989), Herder, Roma 1990, 149-177.

El objetivo de las siguientes páginas es el de proporcionar, modestamente, los elementos básicos para tal juicio, presentando la interpretación fabriana del *esse* en tres momentos que reflejan tres interrogantes. El primero de ellos se refiere a cómo llega nuestro autor al redescubrimiento del *esse* tomasiano; el segundo, a la precisa identificación de la «cualidad diferencial» del *esse* según el parecer de Fabro; a cómo se llega al conocimiento del *esse* para el padre estigmatino, el último.

Como se puede ver, las dos primeras cuestiones se refieren directamente a nuestro autor, mientras que la tercera resulta, por así decirlo, impersonal, si bien no por ello menos fabriana en su inspiración y contenido. La primera, bajo cierto respecto de carácter más histórico, nos obliga a abordar el problema de la colocación de Fabro en relación con la tradición tomista y las causas que originaron su cambio de perspectiva. La respuesta a la segunda, que surgirá con natural continuidad a partir de la precedente, consistirá en la exposición del preciso contenido nocional del *esse* según la interpretación fabriana: aquello que la configura internamente y aquello que la diferencia de otras interpretaciones. Responder a la tercera requerirá presentar el itinerario teórico sugerido por Fabro para la llegada a aquella noción de *esse* que, en su entender, es la sola que refleja auténticamente la comprensión tomasiana del mismo.

CAPÍTULO I

EL ENCUENTRO DE FABRO CON LA NOCIÓN TOMASIANA DEL «IPSUM ESSE»

Ya desde los inicios de su extensa labor intelectual Fabro defendió la distinción de composición real entre la esencia y el *esse*. No obstante ello, resulta innegable que su comprensión del *esse* se volvió cada vez más precisa y nítida, cosa que se reflejó a su vez en una progresiva y notable toma de distancia con respecto a la tradición de la escuela tomista, a la cual dirigió duras críticas. En esta sede no nos interesa detenernos sobre estas últimas ni sobre la valoración que merecen, sino que tan solo indicaremos algunos de los elementos que permiten constatar la evolución a la que aludimos.

1. NUEVAS PERSPECTIVAS

DESDE EL TERRENO DE LA TRADICIÓN TOMISTA

Las primeras reflexiones fabrianas acerca del *esse* están marcadas por cierta ambigüedad, en el sentido de que en ellas la particular agudeza de lectura y comprensión que las caracterizan conviven con un explícito débito al vocabulario de la tradición escolar, de la cual nuestro autor comienza tímidamente a separarse.

En efecto, mientras que el Fabro más maduro negará decididamente que se pueda dar una noción abstracta de ente, en su

primera gran obra sobre la participación leemos, en línea de continuación directa con Cayetano, que «la prima nozione che forma l'intelletto è quella di *ens*, ed è una nozione ottenuta evidentemente per astrazione formale»¹.

¹ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, OC 3, Edivi, Segni 2005⁴, 136. Unas líneas antes se lee que «... l'atto di essere, che è il termine del grado supremo di astrazione, e che è detto oggetto della metafisica, in quanto diviene oggetto della considerazione intellettuale, anch'esso è infine una ragione nozionale astratta, anzi, come si diceva, è la ragione più astratta; ma bisogna notare che si tratta di un'astrazione al tutto nuova, che non può esser ridotta a quelle note, formale e totale» (136 d, I ed. – cursivas nuestras). En sus estudios de psicología cognitiva se muestra operante la misma convicción: «... l'astrazione (...) è la funzione primaria dell'intelligenza per la quale avviene il suo primo risveglio e la presentazione dei contenuti intelligibili fondamentali. L'astrazione intellettuale ha da far emergere (...) l'essere in quanto essere» (C. FABRO, *Percezione e pensiero*, OC 6, Edivi, Segni 2008³, 329 – la obra se remonta al '41). Poco más adelante habla, inclusive, del «contenido intellettuale di *minima evidenza* e comprensione che è l'idea iniziale dell'essere» (330 – cursivas nuestras). Una incipiente tentativa de corrección aparece con el recurso a una «intuizione originaria» (*ibidem*) que acompañaría a esta abstracción. Pero unos años después la posición cambia notablemente, tanto para la noción de ente como para la de acto de ser: «... il cosiddetto termine "ente" e concetto di "ente" deve pur indicare (supponere per) il "singolo" come tale ch'è il vero portatore dell'essere, e il singolo sfugge ad ogni presa concettuale, proprio perché è ente, un ὁδίαφορὸν e all'intelletto non può essere presente che in luce riflessa. È precisamente l'attualità dello *actus essendi*, con l'incommunicabilità ch'esso comporta, ch'esclude la possibilità dell'astrazione in senso proprio della nozione di *ens*: per questo la *ratio entis* è il *πρῶτον ἔσχατον* [sic] del concetto e della metafisica, la sua struttura di *id quod est* o *id quod habet esse* è di natura te[n]sorale e non direttamente espressiva (...) è vero che il concetto di essere non esprime, come tale, alcuna realtà individua particolare (ch'è accessibile unicamente all'esperienza immediata), ma non sarebbe il concetto di ente "in quanto ente" se non comportasse – sia pur indirettamente – il riferimento all'essere realmente esistente che non può esser contenuto nelle maglie dell'astrazione (...) a rigore non può perciò dirsi "concetto", ma forse meglio *notio*, *ratio*» (C. FABRO, «F. Van Steenberghen, *Ontologie*, II ed. rivista e amp., Louvain 1952» [Rec.], *Euntes Docete* 6 [2/1953] 274 – cursivas nuestras). La conclusión del texto no puede dejar dudas acerca de la toma de distancia: «Le sottili ricerche e discussioni scolastiche su questo problema (compreso l'opuscolo del Gaetano) sono il frutto di un clima dottrinale di polemiche contingenti sulla cui utilità (e "ortodossia tomista", nei riguardi del Gaetano) si può oggi con fondata ragione seriamente

Asimismo, el Fabro de madurez considera completamente erróneo hablar de una presunta distinción entre esencia y existencia; sin embargo, en su polémica con el suareciano Descoqs, el Fabro de los inicios afirma sin dificultad que «l'essenza e l'esistenza nella creatura sono *realmente* distinte»². Es más, si bien después denunciará abiertamente la matriz espuria de dicha terminología, propia de los adversarios del Angélico, al comienzo de su actividad nuestro autor no tenía empacho alguno en asumir la expresión *esse existentiae* para referirse al *ipsum esse*, coexistiendo ambas fórmulas en pacífica y frecuente función sinónima³. En cuanto al significado teórico que Fabro le atribuye, el *ipsum esse* expresaría la máxima perfección, pero una perfección que podría ser no existente: una fórmula, cuando menos, llamativa y que podría merecer con relativa facilidad al joven Fabro la acusación de cierta tendencia hacia una forma latente de «argumento ontológico». El texto es instructivo

dubitare». Estamos en el año '53 y acababa de aparecer la segunda edición de *La nozione metafisica di partecipazione*, entre cuyas novedades sobresale la sustitución de la fórmula «abstracción metafísica» con «reflexión (metafísica) intensiva». Para esta época Fabro ya había comenzado a estudiar seriamente a Hegel y a Heidegger, y estaba preparando los artículos que después serían incluidos en *Partecipazione e causalità*. Esta última, que puede ser considerada el *opus maius* de Fabro, integra algunos artículos al material expuesto en las lecciones magistrales que Fabro diera en la Cátedra Card. Mercier, de la Universidad de Louvain, con el nombre «Participation et Causalité d'après saint Thomas», los días 17, 19, 22, 24 y 26 de noviembre de 1954 (cfr. la chronique de l'Institut supérieur de Philosophie dans la *Revue philosophique de Louvain*, III^{me} serie, t. 53, nr. 40 [1955] 649). La obra vio una edición en francés y otra en italiano, con significativas diferencias entre ambas, que indicaremos según la oportunidad.

² C. FABRO, «Circa la divisione dell'essere...», *Divus Thomas (P.)* XLII (5-6/1939) 532. El recurso es habitual: «... essenza ed esistenza si presentano con uno strano contrasto» (*La nozione metafisica...*, 199). Y pocas líneas más adelante se afirma que el acto de ser, o sea, el *esse* «... non solo ha diritto all'esistere, ma è lo stesso esistere».

³ Tiempo después explicará que lo hacía por motivos de «... semplice comodità grammaticale» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 199). La aclaración faltaba en la I ed. y fue insertada casi un decenio después, en la II ed. (205), lo cual hace más notable aún el débito del que hablamos.

porque, en línea con el «abstractismo», muestra operante una excesiva dicotomía entre el orden formal y el real, al menos en el modo de expresarse:

In altre parole l'*ipsum Esse* è talmente ciò che è che, essendo sè, è tutte le altre formalità e più ancora: riassumendo in sè la perfezione di una formalità, non esclude quella di un'altra ma anzi la implica; onde tutte le perfezioni sono in lui presenti senza alcuna contrarietà formale. Così questa suprema «ragion d'essere» (poichè si astrae ancora se, di fatto, esista in realtà), può esser veramente considerata come il «plesso di tutti gli enti» e di tutte le formalità. L'«*ipsum esse*» esprime adunque la «totalità metafisica trascendentale» di cui le singole perfezioni e formalità reali non sono che particolari realizzazioni ed espressioni, cioè «PARTECIPAZIONI»⁴.

El fragmento citado constituye una clara muestra de la exagerada dicotomía mencionada y contiene expresiones que pueden parecer hasta contradictorias: se habla, espléndidamente, del «plexo de todos los entes» y de una «totalidad metafísica trascendental», mientras se afirma, al mismo tiempo, que todavía se hace abstracción de si existe en la realidad o no. Esta última expresión se muestra difícilmente conciliable con las precedentes y rayana en el absurdo: ¿cuál sería el valor y alcance efectivo de una noción cuyo contenido resulta inexistente pero que al mismo tiempo expresaría la «totalidad

⁴ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 191. Cercano en el tiempo, el artículo sobre el itinerario para establecer la distinción real, contiene análogas consideraciones. Se lee allí, en efecto, que «... si nous remontons l'échelle des participations, nous ne nous sentons satisfaits que lorsque nous avons atteint la forme qui est "être" et rien de plus. Cette forme "être" existera de plein droit, si elle existe de fait, précisément parce qu'elle est être» («Un itinéraire de saint Thomas. L'établissement de la distinction réelle entre essence et existence» [1939], en *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969, 101). Y en la correspondiente nota a pie: «Telle raison suprême n'est pas encore réelle mais seulement "formelle", tant que l'abstraction métaphysique ne nous en fait voir que la possibilité négative; celui-ci ne devient positive que si nous l'appuyons sur le fait de l'existence réelle» (*ibidem* – primeras cursivas nuestras). Qué cosa sería una «ratio entis» no apoyada sobre el «hecho» de la existencia real, es algo que escapa totalmente a nuestra capacidad de comprensión, dado que el efectivo ejercicio del ser ingresa de manera constitutiva en la *ratio entis*.

metafísica trascendental»? ¿Qué una «realidad» en la cual no existiese la «razón de ser»? ¿Qué sería una *ratio* que reflejase el «conjunto de todos los entes», en la cual «todas las perfecciones están presentes» y con respecto a la cual, al mismo tiempo, se pueda hacer abstracción de si exista o no?

Sin pretender adelantar aspectos sobre los que nos detendremos más adelante, cabe señalar, además, que el texto recién citado se encuentra en el contexto del análisis de la esencia. Esto resulta llamativo, puesto que nuestro autor comienza a hablar de la esencia pero termina hablando de la noción intensiva de *esse*⁵. Al mismo tiempo, sostiene que la resolución de la esencia culminaría en una plenitud de perfección formal de cuya existencia se podría hacer tranquilamente abstracción. No debe sorprender, pues, que poco más adelante se lea que el *esse existentiae* recibe su inteligibilidad de la esencia⁶ y que el *esse subsistens* «è l'esse existentiae, l'ens participialiter sumptum, che è atto puro cioè non mescolato»⁷.

Baste lo dicho para identificar, al menos, tres elementos que manifiestan una continuidad del primer Fabro con la tradición tomista más autorizada, a saber, el primado de la abstracción, la opción terminológica que privilegia el uso de *existentia* o *esse existentiae* y una relativa autonomía de la esencia que lleva a acentuar la dicotomía entre el orden formal y el existensivo.

Al mismo tiempo, resulta innegable, desde los primeros escritos, la presencia de los gérmenes de la posterior ruptura, un progreso que se manifiesta ya en su primera gran obra pero que ciertamente no habría de detenerse con ella. En efecto, en su primer libro sobre la participación, Fabro se proponía mostrar la originalidad del

⁵ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 191-193.

⁶ «L'esse existentiae, sotto questo aspetto [el aspecto del contenido], è speculativamente "vuoto", poichè non ha un contenuto formale proprio, e come trova nel soggetto il fondamento della sussistenza, così pure dalla essenza del soggetto riceve l'intelligibilità» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 199).

⁷ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 199 a (I ed., 206).

tomismo, el cual, como síntesis armónica y vital de platonismo y aristotelismo, encontraba su cabal expresión en la noción de participación. El punto central de la prueba de esta tesis lo constituía el rol que dicha noción jugaba en la demostración tomasiana de la distinción de *essentia* y *esse*: santo Tomás ha defendido siempre esta distinción, pero la presentación de la misma habría estado sujeta a una maduración del pensamiento, de tal manera que las primeras fórmulas, notablemente marcadas por el sello aviceniano, habrían ido progresivamente desapareciendo, al mismo tiempo que la cada vez más intensa y profunda asimilación de la sustancia del platonismo habría dado lugar al argumento de la participación, preferido por el Angélico de manera exclusiva, en los últimos años de su magisterio, para demostrarla. Pero sea lo que fuere del rol primario que Fabro reconocía al argumento de la participación, lo importante para el presente análisis es que el estudio fabriano arrojaba un resultado que de alguna manera trascendía el tema principal de la obra, puesto que gracias a la noción de participación el *esse* comenzaba a perfilarse como *acto* y como *acto participado* según distintos grados de intensidad. Los textos tomasianos eran perentorios e invitaban a una lectura más profunda⁸. Por consiguiente, la temática misma de la participación planteaba a Fabro la necesidad de profundizar la consideración de la «naturaleza» del *esse* tomasiano, una profundización que lo llevaría a la postre a una abierta y definitiva ruptura con la tradición de la escuela tomista.

⁸ Para esta época dos afirmaciones de santo Tomás atraen de manera especial la atención de Fabro: «*sicut homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi*» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 45, a. 5 ad 1^{um}; ed. Leon., t. 4, Romæ 1888, 470 a); «*omne quod participatur determinatur ad modum participantis, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum*» (S. TOMÁS, *C. Gent.*, lib. 1, cap. 32, *amplius* 2; ed. Leon. manualis, Desclée-Herder, Romæ 1934, 33). Con respecto a este último texto, en lugar del «*participantis*» que sugiere Fabro y recogemos, con la buena compañía de Wippel y Aertsen entre otros, todas las ediciones que hemos podido consultar traen «*participati*» —pero en ese caso el aserto se reduciría a una superficial e innecesaria tautología—.

2. UN FACTOR DETERMINANTE

PARA LA EVOLUCIÓN DE LA INTERPRETACIÓN FABRIANA

La ruptura que acabamos de mencionar fue ocasionada, entre otras cosas, por un paso metodológico decisivo, a saber, el del estudio de las fuentes que contribuyeron en la formación de la noción tomasiana de *esse*. Testigo cualificado de la importancia que dicho paso reviste para Fabro puede considerarse uno de los últimos escritos que nuestro autor dedicara a la interpretación clásica, puesto que allí lo indica como el primero de los límites que marcaron de manera notable la lectura del *esse* ofrecida por el célebre tomista portugués João Poinset⁹. En efecto, para nuestro autor, el estudio de las fuentes del pensamiento tomasiano reviste un valor determinante y resulta un requisito imprescindible para la comprensión del mismo, si bien esto no significa, bajo ningún respecto, que el pensamiento de santo Tomás sea reducible a las fuentes y deba verse como una mera versión medieval de estas últimas¹⁰. Porque no se

⁹ A la falta de investigación sobre las fuentes, se añaden la falta de contextualización histórica, de *reductio ad fundamentum* y de estudio diacrónico de los textos. La conclusión de la crítica es durísima: «Brevemente: siamo di fronte ad un tomismo enfatico formalista, senza situazione critica sufficiente, che diventa anche un tomismo deviante nella sua stessa posizione di fondo, malgrado le buone intenzioni» (C. FABRO, «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica», en *Giovanni di San Tommaso nel IV Centenario della sua nascita. Atti del Convegno di Studio della SITA [Roma 25-28 novembre 1988]*, ed. A. Lobato, PUST, Roma 1989, 62-63).

¹⁰ Por ejemplo, refiriéndose a la composición de *essentia et esse*, Fabro afirma: «... siffatta composizione com'è presentata nei testi tomistici non si trova nel Neoplatonismo, né di Plotino, né di Proclo e neppure dello Ps. Dionigi o nel *De Causis*, ai quali S. Tommaso fa ricorso con maggior preferenza: ma può valere anche qui (...) il principio che il "... falsus Plato, falsus Aristoteles, falsus Dionysius, falsus Boethius, falsus (m) *De Causis*..." sia proprio il *verus Thomas*!» (C. FABRO, «Platonismo, neoplatonismo e tomismo: convergenze e divergenze», en *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, 453-454). Justamente, si bien no el más decisivo, uno de los reparos que Fabro opondrá a Geiger, el otro célebre teórico tomista de la participación, será el de haber «trascurato di proposito la ricerca delle Fonti e della particolare fisionomia che assumono i testi delle

trata, por cierto, de remitirse a ellas para evaluar el pensamiento del Angélico según el índice de correspondencia y el grado de representatividad en que se vean reflejadas¹¹. Lejos de ello, la importancia decisiva y metodológicamente imprescindible del estudio de las fuentes y de su precisa manera de influencia consiste en que permite evidenciar qué es lo que santo Tomás recoge de ellas y qué es lo que les añade o bien qué modificaciones incorpora. Se trata, en sentir de Fabro, de un pasaje metodológico fundamental para aferrar de manera fundada y segura el auténtico aporte y la originalidad del pensamiento tomasiano¹².

Ya en *La nozione metafisica di partecipazione* el pensador italiano había individuado las fuentes de la noción en cuestión e interpretado el tomismo como una síntesis armoniosa y viva del acto aristotélico y de la participación platónica. Naturalmente, ambas nociones confluyen en la formación del *esse* tomasiano, pero no son ellas los únicos elementos a considerar. Por lo que respecta a nuestro asunto, si bien nuestro autor ha mencionado y analizado en distintas obras las fuentes principales, un lugar de privilegio lo merece el estudio que les dedica en *Partecipazione e causalità*. Allí se

auctoritates nell'opera tomista», sebbene paradossalmente «dopo aver declinato il metodo storico [ha] orientato la ricerca su di un *a priori* storico quale è la caratteristica "cosiddetta opposta" dei sistemi di Platone e Aristotele» (*La nozione metafisica...*, 26-27).

¹¹ «Giudicare S. Tommaso dal contenuto effettivo e storico delle fonti è come apprezzare un edificio considerando le pietre e dimenticando l'idea» (C. FABRO, «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», en *Tomismo...*, 166).

¹² Valga como declaración de principio el siguiente texto: «Il problema delle fonti nel pensiero tomista è *capitale e costituisce la prima chiave* per la comprensione della sua formazione. Si tratta d'*individuare anzitutto i testi* ed eventualmente le versioni (dal greco e dall'arabo) che san Tommaso effettivamente ebbe presenti; poi occorre rilevare il *contesto dottrinale preciso* secondo il quale tali fonti influirono nello sviluppo del pensiero tomista; infine si dovrebbero indicare le altre interpretazioni che dette fonti ebbero nell'ambiente culturale del medioevo, per poter fare un bilancio esatto dell'opera dottrinale del Santo» (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983, 68 – cursivas nuestras).

individúan, por un lado, el aporte decisivo de la revelación bíblica del nombre de Dios —que reclama toda la riqueza de la heredad patristica— y, por otro, la fuente neoplatónica en sus dos carriles, a saber, el cristiano y el pagano, o sea Dionisio y Proclo, identificado con el autor del *De Causis*, a los que se añaden, con innegable aunque menor incidencia, Boecio y Avicena¹³. Vale la pena detenerse brevemente en los aportes de estos cuatro últimos.

¹³ Cfr. C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Univ. de Louvain, «Chair Card. Mercier» (1954), Paris-Louvain 1961, 198, 208 y, de manera más genérica, 216-217 — la primera referencia de este elenco no tiene paralelo alguno en la ed. italiana, que citaremos habitualmente mientras no haya diferencias relevantes; para la ed. italiana, cfr. 171, 177-178. Más adelante, todo el acento está puesto sobre Dionisio y Proclo, y más sobre éste que sobre aquél: «La responsabilità di questa rivoluzione metafisica [la promoción absoluta del *esse*] da parte di San Tommaso va individuata specialmente nelle due fonti neoplatoniche indicate all'inizio della sua attività scientifica, lo Pseudo-Dionigi e Proclo, che probabilmente si riducono ad una, poichè il primo sembra sia il fedele discepolo del secondo» (*Partecipazione e causalità*, OC 19, Edivi, Segni 2010, 183). El elenco es siempre variado y puede parecer irregular. Al inicio, se mencionan Boecio, el Ps.-Dionisio y el *De Causis* (cfr. *La nozione metafisica...*, 191-192); si bien de menor valor en sí mismo, en otro texto cercano al primer período se indican tan solo Avicena y el *De Causis*, aunque luego se hace mención de Boecio para el aspecto terminológico (cfr. *Curso de metafísica*, UCLP, La Plata 1951, 48 — se trata de la dispensa escrita en latín que se remonta a los años 1948 [libros I y II] y 1949 [libro III] y de la cual no han sido hasta ahora publicados sino los dos primeros libros en una discreta traducción al castellano); en «Intorno al fondamento de la metafísica tomistica» se estudian sola y exclusivamente Aristóteles, Boecio y Avicena, mientras que en un artículo del '59 los únicos mencionados resultan ser el Ps.-Dionisio y el *De Causis* (cfr. «La problematica dello "esse" tomistico», en *Tomismo...*, 105). Éstos reaparecen más adelante en el tiempo, cuando, en polémica con Kremer, Fabro reconoce «la necessità di riportarsi non solo a Platone e ad Aristotele, ma alla tradizione neoplatonica nella linea di Plotino-Proclo-Pseudo Dionigi (e De Causis)...» («Platonismo, neoplatonismo...», 437 — la referencia a Plotino se entiende en el contexto de la discusión con Kremer). El filón platónico se engarza, sin embargo, con Parménides, puesto que la noción tomasiana de *esse* «... è di derivazione parmenideo-platonica» («Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione» [1967], en *Esegesi...*, 435). En otra obra, de carácter más general, no se hace mención para nuestro asunto del Ps.-Dionisio: «L'ultimo gruppo di fonti metafisiche è costituito da Boezio, dal *De causis* e da Avicenna ai quali si deve il

§ 1. *Avicena*. El rol de Avicena en lo tocante a la concepción del *esse* como distinto de la esencia es reconocido por Fabro de manera perentoria: «... l'ispiratore più risoluto della celebre distinzione tomistica, soprattutto nei primi scritti, è riconosciuto l'arabo-persiano Avicenna»¹⁴. El argumento aviceniano se relaciona, además, con la noción aristotélica de acto: en efecto, Fabro hace notar que en la primera referencia a nuestro tema, en orden a justificar por qué «quod quid est» es el nombre que máximamente compete a Dios, el Angélico recurre al argumento aviceniano para la distinción real con la particularidad de que llama al *esse* explícitamente «acto», pasando así de la terminología bíblica a la aristotélica¹⁵.

Pero el aporte aviceniano no se queda solamente allí, sino que se prolonga en otro aspecto, ya que da ocasión a santo Tomás de hacer una precisión y profundización. En efecto, a la manera aviceniana de pensar la distinción entre esencia y *esse* se anexa la concepción del *esse* como un *accidens* que sobreviene a la esencia. Santo Tomás no podía compartir semejante postura: será justamente con ocasión de la exposición de la misma que aprovechará la oportunidad para acentuar decididamente la pregnancia del *esse* como acto sustancial, constitutivo del primer y principal modo especial del ente¹⁶.

suggerimento diretto della tesi capitale della metafisica tomista, qual è la distinzione reale fra l'essenza e l'atto di essere (*esse, actus essendi*) nelle creature» (*Introduzione a san Tommaso*, 76). Pensamos que, entre otros motivos, la diferencia puede deberse a que Fabro aquí se refiere a la distinción de *essentia et esse* y no propiamente a la originalidad de la noción de *esse*; análogas consideraciones valen para los otros casos.

¹⁴ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 190. Sin embargo «... per questa, come per le altre fonti, l'interpretazione di S. Tommaso è progressiva» (192).

¹⁵ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 181. Fabro remite a S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1.

¹⁶ Cfr. S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 2, nr. 558. Para todo el análisis de la presencia aviceniana, cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 171-176.

§ 2. *Boecio*. Si bien las reflexiones de Avicena constituyen el principal estímulo de la distinción, Fabro reconoce también a Boecio una importancia singular porque con él «è la prima volta che lo *esse* appare “solo” ossia che assume un “significato” proprio, mentre in Aristotele τὸ εἶναι è un *adjacens* che “declina” nella realtà della forma e dell’essenza»¹⁷. En efecto, lejos de agotarse en las sugerencias para la dialéctica de la participación y las divisiones fundamentales de dicha noción, el aporte boeciano cobra relieve en nuestro contexto sobre todo por haber proporcionado a santo Tomás la base terminológica fundamental para la elaboración de su noción de *esse* como acto. La distinción boeciana de *quod est* y *esse*, que campea en las siete famosas proposiciones del *De Ebdomadibus*, es una fuente de inspiración para el Angélico, quien, manteniendo las expresiones, alarga notablemente su significado haciéndolas funcionar en un horizonte intencional incalculablemente más profundo. La asunción explícita de la terminología muestra al mismo tiempo el avance superador cuando la *forma essendi* de Boecio se transforma, en el comentario tomasiano, en el «*actus essendi*», con la evidente activación de un aristotelismo fundamental al que santo Tomás jamás habría de renunciar¹⁸.

§ 3. *El Ps.-Dionisio*. Claramente neoplatónico, providencialmente amparado para el Tomás medieval por una celebridad y autoridad moral indiscutibles, el misterioso Ps.-Dionisio se perfila como una fuente privilegiada y decisiva para la elaboración última del contenido nocional del *esse* tomasiano. Fabro considera, sin más,

¹⁷ C. FABRO, «Intorno al fondamento...», 174.

¹⁸ «... ciò che Boezio rende con raffinata perizia con “*essendi forma*”, diventa per San Tommaso l’“*ipse actus essendi*”. Questa è la prima novità del Commento tomista» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 206; cfr. 202 y las saltuarias indicaciones en *La nozione metafisica...*, 32, 33, 36 y 37). Análoga consideración merece el paso del «*quod est*» de Boecio al «*ens*» del comentario tomasiano.

que se trata del instrumento «principale e decisivo per la trasfigurazione metafisica dell'esse biblico»¹⁹.

El aporte del areopagita garantiza ante todo la continuidad directa con el principio platónico de la Idea al mismo tiempo que documenta la perenne validez de este último. El principio de la Idea se actuaba en el platonismo histórico de manera dispersiva, según toda la gama de una jerarquía que iba de los géneros superiores a los estratos más ínfimos. Sin embargo, Fabro hace notar que en su comentario al *De Div. Nominibus* santo Tomás se muestra sensible a la rectificación dionisiana del principio: lo que los platónicos dispersaban en una multiplicidad de perfecciones separadas, Dionisio lo concentra en el único principio que es Dios²⁰. Por eso en Dios se identifican la *Vita per se*, la *Sapientia per se* y todo lo que se pueda decir de esta manera. El momento teórico sucesivo lo constituye la reducción de los grados más elevados de las perfecciones que se dicen *per se* al *esse* mismo: puesto que todas se reducen al *esse* y con él se identifican, en el *esse* se verifica la coincidencia suprema de los opuestos. El primado absoluto del *esse*, por consiguiente, es visto aquí a partir de tres momentos: ante todo, la identificación del *esse ipsum* con Dios mismo, desde el horizonte bíblico abierto por *Ex* 3,14 y que santo Tomás ve operante en Dionisio; en segundo lugar, la individuación del *esse* como principio ontológico que es participado primariamente por todo lo que participa las demás perfecciones; por último, la tesis de que también las demás perfecciones que se dicen *per se* participan del *esse*²¹. Por consiguiente, el *esse* pasa al primer lugar. Pero esto ya no es Dionisio: es Tomás.

Una ulterior confirmación del primado absoluto que el *esse* obtiene en el comentario del Angélico es vista por Fabro en el hecho de que, mientras para el neoplatónico Ps.-Dionisio el nombre más

¹⁹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 178.

²⁰ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 184-185.

²¹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 186-187. En el último momento indicado Fabro se refiere al *esse* como «l'astratto formale».

propio de Dios es el de *Superbonum* por ser la fuente de causal de las creaturas, santo Tomás desliza hábilmente la acentuación haciendo del *esse* como *Superesse* el nombre más propio de Dios.

Pero el neoplatonismo de Dionisio podía jugar una mala pasada y hacía falta aclarar de manera adecuada una peligrosa expresión que convertía a Dios en el «*esse existentibus*». El Angélico aprovecha la oportunidad para explicar que la expresión no debe entenderse en el sentido de la causalidad formal intrínseca constitutiva sino en el sentido de la participación trascendental, que enlaza la semejanza y la composición, estableciendo al mismo tiempo la dependencia, la imitación y la infinita distancia²². Lo que es un principio intrínseco propio de los entes es el *esse* creado, y es en virtud de dicho *esse* que los entes dependen eficientemente del *Superesse* a la vez que reflejan a la distancia sus perfecciones.

§ 4. *El «liber De Causis» (Proclo)*. Sería improcedente en esta sede proponer un desarrollo amplio y exhaustivo del papel fundamental que Fabro reconoce al *De Causis* en la formación del *esse* tomasiano. Por otra parte, para nuestro autor el precioso comentario del Angélico constituye un testimonio cualificado de la nueva noción de *esse*, que encuentra en las expresiones proclianas la ocasión para una mejor y más profunda exposición, en la cual el texto comentado es transportado a un nivel que difícilmente encontraría el acuerdo del autor original.

Según Fabro, el factor determinante en la transformación interpretativa del célebre texto es, en realidad, Dionisio. El Angélico se sirve de este último para conducir al *De Causis* a los carriles de la ortodoxia, superando tres límites notables, a saber, el apofatismo radical que se desprende indudablemente del texto, la pluralidad de realidades eternas o coeternas a Dios, y, sobre todo, el separatismo entitativo de las distintas formalidades o hipóstasis²³. Este último es

²² Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 187-188.

²³ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 189-192.

el «momento decisivo per il concetto intensivo di *esse*»²⁴, porque la figura neoplatónica de los círculos concéntricos según la distinta amplitud de influjo causal es sustituida por la unicidad de la causalidad divina omnicompreensiva: bajo ella se encuentran inmediatamente los individuos de las distintas especies.

Fabro describe con firmes trazos la inteligente y difícil operación hermenéutica tomasiana, que se puede considerar de carácter teórico y sintético al mismo tiempo. En efecto, mientras que el objetivo de Dionisio era hablar de los distintos nombres de Dios y el *esse* podía ser, junto con otros, uno de ellos, el *De Causis* intenta proporcionar, en cambio, una lectura de la estructura completa de la realidad. Es en este contexto que el *De Causis* reserva un lugar muy preciso para el *esse*, identificando su exacta situación metafísica: es la primera de las cosas creadas²⁵. Naturalmente, en el horizonte neoplatónico la afirmación no se presta a malentendido alguno y

²⁴ C. FABRO, *Partecipazione...*, 191. Habrá que cuidarse, sin embargo, de pensar que la noción tomasiana de *esse* se reduzca a un simple reflejo de lo que ya se encontraba en las fuentes. Por eso el mismo Fabro, enfrentándose a una crítica superficial, observa al pasar que, más que de «origine neoplatonica», sería mejor hablar de «stimolo» neoplatónico (cfr. «Platonismo, neoplatonismo...», 451). El *esse* tomasiano no surge, por lo tanto, al modo de una simple inferencia teórica, sino más bien al modo de un salto de cualidad o, en términos kuhnianos, de un cambio de paradigma, puesto que es para Fabro «il risultato più inatteso e importante dell'incontro di platonismo e aristotelismo nel tomismo» (*ibidem*).

²⁵ «Prima rerum creatarum est esse» (O. BARDENHEWER [ed.], *De Causis. Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter den Namen Liber De Causis*, [Görres Gesellschaft] Herder, Freiburg in Breisgau 1882, § 4, 166 – para el texto árabe y la traducción alemana, cfr. 65). La célebre proposición IV, que Fabro privilegia en su análisis, aparece al menos 10 veces en el resto del *corpus thomisticum*, con la referencia explícita al *De Causis*: *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3 sc 1; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 6 arg. 5^{um}; *De Ver.*, q. 1, a. 1 sc 4; *De Ver.*, q. 21, a. 2 arg. 5^{um}; *S. Th.*, I^a, q. 5, a. 2 sc; q. 45, a. 4 arg. 1^{um} et ad 1^{um}; *De Pot.*, q. 3, a. 5 arg. 2^{um}; *Sup. Boet. De Trin.*, P. II, q. 4, a. 1 arg. 2^{um}. La fórmula sugiere al Angélico la «primariedad» del *esse*: «... dal platonismo prende la priorità formale come prima rerum creatarum» (C. FABRO, «Platonismo, neoplatonismo...», 451).

Para el análisis profundo de la especulación de Proclo y del *De Causis*, cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 188-198.

resulta sumamente clara: la causa primera causa, es decir, emana, ante todo, el *esse* y ésta es la primera formalidad causada por la causa primera, una formalidad a la cual seguirán otras. La intención del autor es, entonces, la de subrayar la inferioridad del *esse* con respecto al Bien; pero santo Tomás se maneja en su comentario con la decidida intención de otorgar al *esse* la promoción metafísica absoluta, procediendo, como ya hiciera con Boecio, mediante sutiles sustituciones semánticas. Así, el *esse*, que es el primer creado, se convierte en el primer «participado», y, una vez activada la dupla platónica de participado-participante, santo Tomás tiene el camino allanado para distinguir ulteriormente entre el *esse creatum* y el *esse purum* como *esse* finito y *esse* infinito. Nada de esto se encuentra en el texto de Proclo, por lo que llegado a este punto Fabro observa: «... nè il *De Causis*, nè alcun platonico ha mai direttamente identificato Dio con l'*esse purum*, perchè l'*esse* è l'astratto formale di *ens* e si dice perciò soltanto del finito»²⁶.

Pero el pensador de Flumignano nota que el Angélico da un paso más aún. La transcendencia neoplatónica del Bien que en el *De Causis* está más allá de toda intelección, deja el paso a la transcendencia absoluta del *esse purum*, que trasciende totalmente a nuestro intelecto porque éste entiende tan solo «id quod finite participat esse». La incognoscibilidad privativa del *Unum* neoplatónico, transferida al *Bonum* mediante la dialéctica de la causalidad, se convierte ahora en la transcendencia de eminencia absoluta del *esse per essentiam*: «... illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu; unde, cum causa prima sit supra ens, consequens est quod causa prima sit supra res intelligibiles sempiternas. Causa autem prima, secundum Platonicos quidem, est supra ens in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum, sicut supra dictum est.

²⁶ C. FABRO, *Partecipazione...*, 194.

Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse (...) unde illud solum est capabile ab intellectu nostro quod habet quidditatem participantem esse; sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum»²⁷.

* * *

El balance que arroja una consideración estrictamente teórica y decididamente sintética de estas fuentes filosóficas a partir del contenido de sus aportes específicos o predominantes permite identificar cuatro contribuciones fundamentales: la distinción, la terminología, la intensividad y la primariedad. Habida cuenta de ello, resulta importante destacar que, para Fabro, santo Tomás no se limitó en absoluto a combinar de manera ecléctica líneas de pensamiento dispares. Al contrario, el padre estigmatino piensa que la promoción metafísica absoluta del *esse* obedece en santo Tomás a una elaboración personal y original de estos aportes. Para decirlo con más rigor y exactitud: no es que el santo Doctor haya encontrado su noción de *esse* en las fuentes, sino que leyendo e interpretando las fuentes fue pensando su noción de *esse*. Por eso es que se habla de elaboración personal. Como resultado de dicha elaboración el Angélico llega a una noción que no se encuentra en ninguna forma precedente del pensamiento y que contiene la convergencia y la superación a la vez del horizontalismo aristotélico

²⁷ S. TOMÁS, *Sup. lib. De Causis Exp.*, Prop. 6; ed. Saffrey, 47, lin. 6-17. En lugar del «capabile» Fabro mantiene todas las veces el «capibile» de la ed. Pera (nr. 174), apoyándose en el código *Cus.* 195, fol. 12v a (cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 323, n. 39) y atribuyendo a Saffrey un «errore evidente». Sin embargo, los mejores diccionarios especializados que hemos podido consultar, antiguos y recientes (Oxford Latin Dictionary, Du Cange, Favre, con el suplemento de Schmidt, Peignet, Niermeyer-Kieft, Forcellini), dan solamente «capió» y eventualmente «capabile», como una de las acepciones de «capió» —lo que es capaz de ser entendido, pasible de ser entendido—, mientras que la forma «capibile» no es considerada en ningún caso.

y del verticalismo platónico²⁸. Será según la trama fundamental del acto y la potencia y de la participación que vendrán a integrarse con toda armonía y naturalidad las distintas contribuciones en la sabia síntesis tomasiana.

3. SIGNIFICADO DEL PROGRESO FABRIANO: RUPTURA CON LA INTERPRETACIÓN TRADICIONAL

Si bien interesante en sí mismo y valioso para el conocimiento de santo Tomás, el resultado de la sucinta presentación de las fuentes individuadas por Fabro puede parecer bastante magro para el asunto que nos ocupa. En sustancia, la síntesis a la que se llega afirma que en el *ipsum esse* confluyen y se funden, en profunda identidad, todos los grados de perfección que se encuentran dispersos en los entes finitos, los cuales son entes, precisamente, porque participan del *esse*. El *ipsum esse subsistens*, entonces, entendido como el *esse*, sin más, cúmulo infinito de perfección con respecto al cual toda otra perfección es un mero reflejo depotenciado, se identifica con Dios mismo. Los entes son entes porque participan del *esse*, tienen el acto de ser, y están compuestos de esencia y acto de ser, de *essentia et esse* o *essentia et existentia*.

En esta conclusión difícilmente encontraremos un solo auténtico tomista que, al menos a primera vista, no comulgue con Fabro, use o no la palabra «intensivo» y llame al *esse* «esse» o «existentia». Todos concordarán también en reconocer en el ente una composición de esencia y *esse*, como también en reconocer que la esencia deriva de la plenitud formal del *ipsum esse subsistens* mientras que el *esse* reflejaría la consistencia actual del mismo. Sin

²⁸ Fabro recurre con frecuencia a la categoría hegeliana de la *Aufhebung* para caracterizar el procedimiento hermenéutico tomasiano (cfr. por ejemplo, C. FABRO, «Platonismo, neoplatonismo...», 452; «Elementi per una dottrina...», 435; «L'emergenza dello *esse* tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», en M. Sánchez Sorondo [ed.], *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, PUL-Herder, Roma 1990, 172 n. 48).

embargo, Fabro no se sentiría del todo representado por esta manera de ver. A partir del análisis de las fuentes y de la original elaboración tomasiana de sus aportes, nuestro autor considera que para santo Tomás el *esse* es el acto emergente por excelencia y que, en el *ens*, es un principio intrínseco bajo todo respecto, configurándose como un *acto intensivo*. ¿Cuál es, entonces, la novedad fabriana? ¿Cuál la diferencia que separa ambas maneras de ver?

La respuesta precisa a estos dos interrogantes requiere desarrollos que ensayaremos en el siguiente punto. Baste con notar por el momento que la opción terminológica por «*existentia*» en lugar de «*esse*», la cual ha caracterizado tradicionalmente a la escuela tomista, obedece no solo a cuestiones históricas sino a una sumamente definida interpretación del *esse* mismo. En efecto, según ella, el *esse* debe entenderse como *existentia* puesto que es el principio existenciante o bien aquel acto quiescente por el cual la esencia es colocada fuera de las causas y de la nada. La *existentia* es, como principio metafísico, el factor realizante de la esencia, de tal manera que presupone la esencia ya constituida en la plenitud de su riqueza formal. Gracias a la existencia, la esencia se vuelve real, pero no se enriquece en sí misma, sino que es el ente el que se beneficia por el aporte de los grados de perfección formales que la esencia le confiere²⁹. Así, todo parece «cerrar» perfectamente: la

²⁹ He aquí dos versiones relativamente recientes de esta interpretación: «... l'esse est acte. Il est *principe* actualisateur, comme l'essence est principe déterminant. Il est acte et donne à un étant d'être en acte selon une *efficience* qui donne d'exister» (TH.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, [Bibliothèque thomiste 57] Vrin, Paris 2005, 546). Naturalmente, desde esta perspectiva la esencia será vista como «... la détermination d'un étant que l'esse fait être» (635). La posición se encuentra perfectamente graficada en estas otras líneas: «... l'esistere non è altro che l'effetto formale dell'essere e come la forma della cosa è lo stesso effetto formale di essa nella cosa, così l'essere nell'ente è lo stesso esistere dell'ente che ha essere. L'«*essenza*» stessa dell'essere (o *natura essendi*) consiste nel semplice e assoluto esistere. (...) L'essere dato all'essenza è nell'essenza l'esistere di essa. Così l'essenza stessa dell'essere è il puro esistere.

existencia deriva de la actualidad del *ipsum esse subsistens* mientras que la esencia deriva, como limitado reflejo, de sus infinitos grados de perfección. La constitución del ente se explicaría, en términos estáticos, por la composición de esencia y existencia —o sea de la actualidad formal que es la esencia y de la actualidad real que es la existencia— y, en términos dinámicos, porque Dios le asignaría un acto de existencia a una esencia por Él diseñada.

atto ultimo ed infinito» (T. TYN, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, [Lumen 3] ESD, Bologna 1991, 910 — la conclusión del texto se refiere, obviamente, al ser divino). Por consiguiente, hay dos líneas de dependencia causal: «Sia l'essenza che l'essere creati derivano interamente dalla Causa prima di ogni ente, ma in linee diverse di causalità (formale-esemplare, efficiente-finale) e per conseguenza secondo due tipi di partecipazione: (...) Il primo è di carattere formalmente limitativo (gerarchia formale), l'altro è invece nettamente compositivo (attuazione di un sostrato potenziale)» (924). Tyn asume la terminología y la doctrina del padre Geiger acerca de los dos tipos de participación, por semejanza y por composición (cfr. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1953², 27-29).

Así las cosas, no debe sorprender que desde esta perspectiva se haya llegado a hablar de la «absolutización de la esencia» como clave del tomismo, introduciendo alegremente la fórmula wolffiano-kantiana de la «existencia»: «El ser es así para Tomás la *posición absoluta* (*positio absoluta*) del sujeto o, desde una perspectiva ontológica, el acto de ser (*actus essendi*) de la esencia» (H. FERREIRO, «La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista», *Patristica et Mediaevalia* XXVIII [2007] 89 — cursiva nuestra). Para la «posición absoluta» el autor remite con total ingenuidad a *De Ver.*, q. 21, a. 1 (¡nada menos!). Podría haber citado, en cambio, la célebre indicación de Kant que de hecho hace suya: «Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges» (I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*; en *Kant's Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Vorkritische Schriften II*, ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften = AA, Reimer, Berlin 1905, 73; cfr. también en la *KRV*: «Sein ist offenbar kein reales Prädicat (...). Es ist bloß die Position eines Dinges...», AA, Bd. 3, Berlin 1911, 626). En este tema, como también en su comprensión de la tratadística de la Metafísica en general, Kant muestra moverse, Wolff mediante, en el horizonte de la tradición de la escolástica decadente: «*Existentiam* definio per complementum possibilitatis» (Ch. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia*, § 174, Officina Libraria Rengeriana, Francofurti & Lipsiae 1730, 143).

Esta interpretación estima dar cuenta de la *existentia* como término de la causalidad eficiente del Creador y de los grados formales de la esencia, según la línea de la causalidad ejemplar. Sin embargo, con dicha explicación parece diluirse excesivamente el significado fuerte y el rol protagónico decisivo que, en la *reductio ad fundamentum*, corresponde al *esse* tal como el Angélico lo considera a partir de su particular hermenéutica de las fuentes indicadas. Por consiguiente, en sentir del filósofo italiano la interpretación tradicional no hace justicia al genuino pensamiento del Doctor Común. En efecto, no tematiza de manera adecuada al *esse* intensivo, perdiendo así de vista la clave misma de la originalidad teórica del tomismo: «C'est en effet ce concept tout à fait unique d'*esse* intensif (...) qui devient décidément le noyau théorique original du thomisme»³⁰.

Hace falta considerar, entonces, de manera detallada, el preciso significado teórico que Fabro asigna al *esse*.

³⁰ C. FABRO, *Participation...*, 197. El contenido de las pp. 195-208 de la edición francesa no se encuentra en la italiana.

CAPÍTULO II

LA METAFÍSICA FABRIANA DEL «ESSE» INTENSIVO

En este capítulo procuraremos abordar de manera explícita el contenido teórico que asume el *esse* tomasiano en la interpretación de Fabro. Delinear la fisonomía del *esse* tomasiano-fabriano podría parecer faena relativamente simple, aunque dista mucho de ser así, pues a la dificultad que entraña el tema en sí mismo, debe añadirse la dificultad propia del estilo de Fabro, quien se muestra instintivamente reacio a toda tentativa de sistematización. Nosotros pensamos que, si bien nuestro autor no ha presentado jamás de manera lineal y sistemática su posición acerca del *esse*, no lo traicionaremos al ensayar una exposición de la misma que permita percibir con naturalidad el enlace orgánico de un aspecto con otro¹.

¹ Sin duda alguna, la exposición más clara, precisa y profunda del tomismo intensivo de Fabro se podrá encontrar en A. CONTAT, «Le figure della differenza ontologica nel Tomismo del novecento», *Alpha Omega* 11 (2008) 77-129 y 213-250; para una ulterior actualización de la temática, referida específicamente a la IV vía, ID. «La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico», en *Sant'Anselmo d'Aosta «Doctor Magnificus» a 900 anni dalla morte. Atti della Giornata di Studio (Roma 30 ottobre 2009)*, IF Press, Roma 2011, 103-174 – el artículo ofrece, por primera vez, la individuación clara y precisa de las tres figuras interpretativas del tomismo, a saber, la clásica, la trascendental y la intensiva; ID., «Il confronto con Heidegger nel tomismo contemporaneo», *Alpha Omega* 14

1. EL «ESSE» EN EL HORIZONTE DE LA NOCIÓN DE PARTICIPACIÓN

Puesto que Fabro ve en el tomismo una metafísica, la más acabada, de la participación, una exposición de la interpretación fabriana del *esse* como acto intensivo emergente puede asumir como punto de partida el siguiente texto, en el que se evidencia con claridad la estrecha relación que vincula ambas nociones:

... la metafisica della partecipazione in tutti i suoi aspetti statici e dinamici ha il suo fondamento nella nozione di *esse* intensivo; d'altra parte questo stesso *esse* si articola come atto emergente, nelle varie fasi di questa metafisica, grazie alla virtualità e ricchezza euristica della nozione di partecipazione².

(2/2011) 195-266 – es aquí donde aparece por primera vez la feliz propuesta, que acogemos de buen grado, de llamar «tomismo intensivo» al tomismo de Fabro, con el objetivo de evitar la confusión que el término «esencial», preferido por Fabro mismo para calificar su propio tomismo, podía crear (cfr. *ibid.*, 253); hay un motivo bien claro: el tomismo fabriano es todo lo contrario que un «esencialismo» y el añadido de «esencial», si bien inspirado en Heidegger (*wesentliches Denken*), podría hacer pensar en algo así. Valiosos estudios del mismo autor sobre el tema, pero en lengua francesa, son: «L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue thomiste* 111 (2011) 357-403; «L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XX^e siècle», *Espiritu* 62/146 (2013) 241-275; «Fabro et l'être intensif», en CORNELIO FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, (Parole et Silence) Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2015, XV-LXXX. Para una tentativa de profundización, cfr. ID., «Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espiritu* 61/143 (2012) 9-71.

² C. FABRO, *Partecipazione...*, 639. En lugar de «fundamento», la edición francesa trae «base», que parece menos técnico (622). Otra diferencia importante es que, mientras que en la edición italiana el texto citado forma parte de la conclusión, en la edición francesa se encuentra hacia el final de la parte precedente. Entre las dos ediciones hay diferencias estructurales de irregular importancia y la mayor precisión se distribuye de manera alternante entre ambas, de tal modo que resulta difícil privilegiar una sobre la otra.

Cercano al ciclo de lecciones que dio origen a la obra recién citada, un artículo que después sería insertado en *L'uomo e il rischio di Dio* y en *Esegesi tomistica*, reporta consideraciones análogas: «... per S. Tommaso questa nozione intensiva di *esse*, in quanto fa subordinare le stesse forme e perfezioni all'atto di *esse*, come sue

La importancia del fragmento está constituida por el rotundo reconocimiento del rol de fundamento ontológico de todos los aspectos de la participación que, en sentir de Fabro, corresponde al *esse*. A partir de aquí se desdoblán, claramente, dos temáticas que tendremos que abordar, a saber la de la constitución y la de la causalidad, aspecto estático y aspecto dinámico respectivamente.

En este preciso contexto, se vuelve imprescindible tener presente el significado fundamental que la noción de participación asume en la exégesis fabriana de santo Tomás. Digamos de manera sumamente sintética que para nuestro autor la participación consiste en la efectiva posesión de una cierta formalidad o actualidad o perfección de manera no plena o no exclusiva, de tal modo que la determinación de ser algo «por participación» se opone a la de ser algo «por esencia»³.

Como lo que es «por esencia» puede encontrarse o no afuera de los participantes, se impone, en consecuencia, la necesidad de distinguir dos tipos de participación, a saber, la trascendental y la predicamental. La primera es la que remite los entes al *ipsum esse subsistens*, y se refiere al *esse* y a las perfecciones puras; la segunda es la que se verifica exclusivamente en el ámbito del ente finito, refiriéndose a las formalidades pertenecientes a un determinado género o especie. Esta segunda participación se desdobla a su vez en participación nocional o real. La participación predicamental nocional es la que se establece entre la especie y el género y entre el

partecipazioni, subordina la metafisica dell'atto e della potenza alla metafisica della partecipazione come al suo ultimo fondamento e riferimento» («Sviluppo, significato e valore della "IV via"» [1954], en *L'uomo e il rischio di Dio*, OC 22, 230 = *Esegesi...*, 364). El término «subordinar», de precisión milimétrica, debe tomarse aquí del modo más estricto.

³ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 309; para todo el estudio analítico de la noción, cfr. la sección completa, *ibid.*, 303-324; para una exposición sintética y precisa, cfr. *Partecipazione...*, 206-207; un amplio y logrado resumen se puede ver en el ya citado «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», *Divinitas* XI (2/1967) 559-586 = *Esegesi...*, 421-448.

individuo y la especie; la participación predicamental real es aquella por la cual se dice que el sujeto participa del accidente y la materia de la forma. Porque la terminología aquí puede dar lugar a confusión, debe notarse que cuando se habla de participación nocional no se trata de una mera participación lógica, en el sentido del compartir la común definición, sino de una efectiva situación metafísica de los grados de perfección, si bien focalizada y expresada a través de las intenciones lógicas. Naturalmente, esta participación nocional es el reflejo y la expresión de la participación real y por eso la participación de la especie al género tiene su fundamento en la participación del sujeto al accidente y la del individuo a la especie en la participación de la materia a la forma. Dado que esta segunda participación predicamental es exclusiva de los cuerpos, Fabro considera secundaria a esta última y primaria a la otra, que se extiende también a los espíritus puros⁴.

Tanto la participación trascendental como la predicamental implican al mismo tiempo semejanza y composición, articuladas éstas, claro está, según los distintos tipos de participación: por consiguiente, se tendrá por un lado una semejanza que se repetirá en los individuos de una misma especie o en las especies de un mismo género, sin que la forma se encuentre realizada fuera de la materia ni el accidente fuera de la sustancia; y por el otro, una semejanza que se hará presente en los individuos, compuestos entonces de perfección participada y sujeto participante, pero que además se encontrará separada y existente en sí misma, fuera de los participantes. En cuanto al aspecto semántico, a la participación predicamental corresponderá una predicación unívoca, mientras que una predicación analógica será la única posible en el caso de la participación trascendental. Más allá de esta última aclaración, a

⁴ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 640. Desde la *via inventionis*, en cambio, llama a esta última «segundo grado» de participación, y «primero» a la anterior (cfr. C. FABRO, «La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica», *Filosofia e Vita* II [7/1961] 25 = *Esegesi...*, 336).

nosotros nos interesa el momento precedente, que funda el momento semántico, es decir, el aspecto de la constitución del ente.

Ahora bien, en cuanto al aspecto estático de la constitución, Fabro ve ante todo en el ente «una partecipazione come “composizione trascendentale”, ch'è propria del tomismo, di essenza ed esse (“actus essendi”); per essa si dà la “differenza” ontologica radicale dell'esse dall'ente e quella metafisica della creatura dal creatore»⁵. Nótese que la composición de esencia y *esse* es colocada en el ámbito *trascendental* —esto es de una importancia decisiva para entender la coherencia interna de los textos del santo Doctor, como luego se verá—. A su vez, esta composición establece dos «diferencias», la diferencia ontológica y la diferencia metafísica: Fabro llama «ontológica» a la primera de ellas porque es toda interior al ente, mientras que a la segunda llama «metafísica» porque se halla entre el ente y su fundamento extrínseco último, expresando de manera terminal la trascendencia con respecto a la Física⁶.

⁵ C. FABRO, *Partecipazione...*, 639.

⁶ Una consideración similar aparece en un artículo de plena madurez: «Esaurito il discorso ontico e ontologico del fondamento, dovrebbe ora cominciare il discorso metafisico dell'atto di essere» (C. FABRO, «Per la determinazione dell'essere», *Tijdschrift voor Philosophie* XXIII (1/1961) 116 = *Tomismo...*, 259). El contexto es polémico y se refiere a Heidegger, pero muestra operante la doble *resolutio* que, partiendo del ente (momento «óntico») arriba al *esse* (*Sein*, momento «ontológico»), a partir del cual tiene lugar el pasaje al momento «metafísico», puesto que en el *esse per essentiam* se alcanza la *separatio* absoluta. Cfr. también C. FABRO, «Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere», *Studia Patavina* V (2/1958) 119-120 = *Tomismo...*, 21-22.

Esta distinción de los tres momentos, sobre la cual volveremos más adelante, incluye un significativo progreso en Fabro. En efecto, la distinción aparece por primera vez, si no nos equivocamos, a fines de los '40. Allí, con menor precisión, tal vez motivada por el diálogo con Husserl que los contextualiza, los momentos son llamados «phénoménologique», «ontologique» y «métaphysique» (C. FABRO, «Sur la détermination du réel», en *Library of the X International Congress of Philosophy [Amsterdam, 11-18 August 1948]*, vol. I, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1949, 334); unos años después el segundo momento, «ontológico», se convierte en «óntico» («Problematica metafisica ed esperienza fenomenologica», en *La fenomenologia. Atti dell'XI Congresso di Studi filosofici [Gallarate 1955]*,

Debe notarse que, si bien la *composición* de esencia y *esse* pertenece al orden trascendental, en cambio la esencia del ente pertenece, de suyo, al orden predicamental, a causa de los diversos grados de perfección genéricos y específicos que la constituyen:

L'essenza, intesa come «determinazione» dell'essere, resta evidentemente nell'ordine predicamentale secondo il genere e la specie: è l'ente, grazie al riferimento ch'esso implica all'*esse* intensivo emergente di *actus essendi*, che si pone nell'ordine trascendentale⁷.

Es precisamente aquí donde se ve el rol decisivo del *esse* en la fundación de la articulación de la participación. En efecto, en virtud del propio *esse* participado, acto radical fundante, el ente se refiere en su más total integridad al *ipsum esse subsistens*, colocándose en el orden trascendental. A la vez, es en virtud de la esencia que el *esse* se «abaja» a cierto grado, pero sin dejar de ser *esse* y, por consiguiente, sin dejar de remitir de manera tensorial al *ipsum esse subsistens* que lo funda⁸.

Resulta necesario retener esta distinción de los dos órdenes, orden trascendental y orden predicamental, y la diversa pertenencia a los mismos del ente y de la esencia respectivamente, para comprender la articulación de la emergencia del *esse*. Con una fórmula provisoria, se puede decir que en virtud del *esse* el ente es

Morcelliana, Brescia 1956, 259) y se mantendrá así en *Dall'essere all'esistente* (Morcelliana, Brescia 1956, 61; 1957², 60), que integra estos artículos. De allí a poco, se delinearán la terminología más precisa y definitiva, según lo recién indicado. Para una visión detallada y particularmente profunda de los tres momentos *in actu exercitu*, cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 229-239 (el contenido de esta sección falta en la ed. francesa).

⁷ C. FABRO, *Partecipazione...*, 639. El «ente» de la ed. italiana se transforma en el menos preciso «être» en la edición francesa (625). En ambas parece un poco tortuosa la expresión «... al riferimento ch'esso implica all'*esse* intensivo emergente di *actus essendi*», que probablemente omite un «nel senso / dans le sens» después de «emergente».

⁸ Esto da lugar a la doble *resolutio* del *ens-esse* recién indicada y sobre la que después tendremos ocasión de volver.

puesto fuera de la nada, mientras que en virtud de la *essentia* es puesto fuera del *Esse*⁹. Naturalmente, la fórmula no dirá nada hasta tanto no se clarifique de modo más preciso lo que se deba entender por «emergencia del *esse*».

2. METAFÍSICA DE LA PARTICIPACIÓN Y EMERGENCIA DEL «ESSE»

Como hemos dicho, el filósofo de Flumignano ve en el *esse*, ante todo, un acto *emergente*, el acto emergente por excelencia. Una correcta elucidación de esta determinación nocional requiere ante todo una primera exploración del término «emergencia» y luego un preciso análisis de la articulación de su contenido con respecto al *esse*, que es el asunto que nos ocupa.

2.1. Justificación del término «emergencia»

La introducción técnica del término «emergencia» es justificada por nuestro autor en *Percezione e pensiero*, una obra de su primer período, más precisamente en la nota conclusiva del análisis de la dialéctica del acto perceptivo, en un contexto en el que se presenta el principio de «emergencia» como necesario –perdónesenos la repetición cacofónica– «complemento» del «principio de complementariedad». Explica Fabro:

Il termine di «*emergenza*» mi è parso molto adatto per indicare il superamento che avviene nel passaggio da un piano oggettivo ad un altro. (...) Il termine fu applicato la prima volta in senso tecnico da G. H. Lewes nel suo «*Problems of Life and Mind*» (...) in opposizione a «risultante», ed egli lo riferì ai fatti della chimica e della fisiologia, nelle quali scienze la combinazione degli elementi o

⁹ Un texto que se expresa en esta dirección es el siguiente: «... è grazie all'essenza che l'ente è posto "fuori" dell'essere, ch'è ec-sistente, mentre "Dio è" (...); l'essenza è un positivo-negativo in quanto esprime il modo e il grado della partecipazione dell'essere» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 647).

parti determina il sorgere di alcune qualità «nuove» cioè emergenti, mentre altre sono pure «risultanti» (p. e. il *peso* di un composto chimico) della somma degli elementi o parti¹⁰.

Sin embargo, el mismo Fabro se apresura a aclarar que su uso técnico de la noción se aleja notablemente del que proponen sus fautores, de corte netamente evolutivo inmanentista. Para el filósofo italiano, en cambio, la «emergencia» tomasiana se funda

sulla nozione di partecipazione, la quale in sede metafisica suppone la trascendenza reale del partecipato rispetto al partecipante e la sua immanenza causale sotto forma d'influsso per l'aspetto dinamico e sotto forma di similitudine per quello statico. Nell'ordine predicamentale poi essa fa vedere gli esseri ordinati in progressione

¹⁰ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 297. Fabro sigue casi literalmente a C. Lloyd Morgan en el primer párrafo de la conferencia que este último dedicara al argumento, reconociendo que a él le debe el conocimiento de la aplicación del término, aunque sin ocultar el rol decisivo de S. Alexander. El ejemplo que propone quien ha inspirado a Fabro es sumamente gráfico: «When carbon having certain properties combines with sulphur having other properties there is formed, not a mere mixture but a new compound, some of the properties of which are quite different from those of either component. Now the weight of the compound is an additive resultant, the sum of the weights of the components ; and this could be predicted before any molecule of carbon-bisulphide had been formed. One could say in advance that if carbon and sulphur shall be found to combine in any ascertainable proportions there will be such and such weight as resultant. But sundry other properties are constitutive emergents which (it is claimed) could not be foretold in advance of any instance of such combination. Of course when one has learnt what emerges in *this* particular instance one may predict what will emerge in *that* like instance under similar circumstances» (C. LLOYD MORGAN, *Emergent Evolution*, Williams and Norgate, London 1927², 3).

En el preciso contexto del análisis de la percepción, la necesidad de llamar en causa el principio de la emergencia radica para Fabro en que, de no hacerlo, la dialéctica del acto perceptivo se encerraría en una total circularidad, quedando teóricamente injustificado y ontológicamente imposibilitado el pasaje de un plano objetual a otro: justamente, porque este pasaje se verifica, el principio se muestra operante. Nos permitimos añadir que para el pasaje del plano sensible al inteligible, en el ámbito de la esencia, no hay emergencia alguna *ex parte obiecti*, por lo cual hace falta poner una iniciativa originaria a partir del sujeto cognoscente, es decir, un intelecto agente.

scalare, di cui ogni gradino inferiore ritiene in sé adombrato qualcosa della perfezione del gradino immediatamente superiore, secondo la metafísica dionisiaca que S. Tommaso ha incorporata all'Aristotelismo¹¹.

Así, pues, la noción de emergencia, estrechamente ligada a la noción de participación, expresa para Fabro la trascendencia del participado con respecto al participante y, por consiguiente, la superioridad ontológica de aquél sobre éste. Aplicada al *esse*, la emergencia expresará, naturalmente, la superioridad ontológica del *esse* como suprema y última referencia en la *resolutio* metafísica.

2.2. Aspecto formal y aspecto actual de la emergencia del «esse»

Para nuestro autor, el *esse* tomasiano «... “emerge” su tutto nella sua inderivabilità originaria come atto primo onnifondante»¹². Pero el análisis de las fuentes en las que ha inspirado el santo Doctor lo lleva a ver en el *esse* una doble emergencia, a saber, formal y

¹¹ C. FABRO, *Percezione e pensiero*, 298 – cursivas nuestras. La «emergencia» tomasiana se desarrolla tanto en el ámbito del ser como en el del conocer, y es a este último ámbito que Fabro se refiere específicamente en el contexto de *Percezione e pensiero*, apoyándose, no obstante ello, en cuanto había dicho en *La nozione metafisica di partecipazione* (para una exposición completa, según el principio [neoplatónico] de la continuidad metafísica del ser, cfr. *La nozione metafisica...*, 266-285). Uno de los principales textos tomasianos al que remite Fabro en esta obra es *De Spir. Creat.*, a. 2.

El uso técnico de «emergencia» es recurrente en Fabro y se extiende hasta el último período: «Emerger quiere decir subir-sobre, subir más alto; subir más alto quiere decir también dominar lo bajo» (C. FABRO, «Nuestra patria de estudiosos es la verdad», *Diálogo* 15 [1997] 4 – Se trata de una conferencia pronunciada por Fabro el 30 de abril de 1991, con ocasión del convenio organizado en homenaje a su 80º, en el *Angelicum* de Roma. Hemos corregido ligeramente la traducción, puesto que el traductor –quien ha dado también el título a la conferencia *publicada*– escribe todas las veces «salir» en vez de «subir», engañado por el italiano «salire»).

¹² C. FABRO, «L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso...», 50. La afirmación es del último período fabriano. Particularmente aguda se muestra la expresión «inderivabilidad originaria», sobre la que volveremos.

actual¹³. La doble emergencia significa una doble trascendencia, esto es, un doble exceder y un doble superar.

1. *Emergencia formal.* Con «emergencia formal» se quiere decir que, en cuanto al aspecto del contenido de las perfecciones, o sea, en cuanto al aspecto de los grados ontológicos de perfección, cualesquiera sean, el *esse* debe considerarse, y es, superior a ellos, de tal manera que los grados ontológicos de perfección que no son el *esse* son inferiores a él, son menos que él, significan una «caída» con respecto a su plenitud. Sin embargo, no se trata aquí de una mera comparación valorativa hecha «desde afuera», como si una perfección pudiese ubicarse junto a otra en una línea imaginaria, como si todas estuvieran separadas entre sí y fueran independientes unas de otras, sino que, al contrario, se trata de una intensificación de la fuerza de la perfección según la continuidad metafísica del ser¹⁴. El resultado de

¹³ Fabro habla también de «dos momentos» de la emergencia del *esse* «... uno intensivo formale e l'altro intensivo attuale» (C. FABRO, «La problematica...», 106).

¹⁴ He aquí un texto tomasiano sumamente clarificador al respecto: «... *quamvis bonitates participatæ in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram et una fundatur super altera; sicut in intelligere includitur vivere, et in vivere includitur esse; et ideo non reducuntur in diversa principia, sed in unum*» (S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1 ad 1^{um}; ed. Mand., t. 1, Lethielleux, Paris 1929, 61). Se trata de una *resolutio* única que termina en el *esse* con toda naturalidad. Imposible no ver aquí una relación muy estrecha con el *De Causis*, que el Angélico manifiesta conocer ya desde este período, y que será luego comentado según la noción definitiva de *esse* como acto emergente: «*Exemplum autem videtur pertinere ad causas formales in quibus quanto forma est universalior tanto prior esse videtur. Si igitur accipiamus aliquem hominem, forma quidem specifica eius attenditur in hoc quod est rationalis, forma autem generis eius attenditur in hoc quod est vivum vel animal; ulterius autem id quod est omnibus commune est esse. (...) Et hæc est eius intentio, quod patet ex hoc quod dicit: Cum ergo individuum non est homo, id est secundum actum proprium hominis, est animal, quia adhuc remanet in eo operatio animalis quæ consistit in motu et sensu; et, cum non est animal, est esse tantum, quia remanet corpus penitus inanimatum. Verificatur hoc exemplum in ipso rerum ordine: nam priora sunt existentia viventibus et viventia hominibus, quia remoto homine non removetur animal secundum continentiam, sed e converso quia, si non est animal, non est homo. Et*

esta consideración puede parecer paradójal: las perfecciones genéricas y específicas inferiores al *esse* son *esse* en la integral totalidad que las identifica y constituye como tales, pero no son todo el *esse* sino el *esse* expresado en cierto grado; este grado es el grado diferencial de la perfección en cuestión, la cual, por consiguiente, con respecto al *ipsum esse* en cuanto tal, se muestra como más restringida y como una contracción de la plenitud sobreexcedente del mismo. Por consiguiente, cuando se dice «intelligere», se dice el «esse» en cierto grado, inferior por cierto a la plenitud absoluta del *esse ipsum*; y cuando se dice «vivere», también se dice el «esse» en cierto grado inferior al de su propia plenitud. Por supuesto, oponiéndose según diversos grados al *esse*, las distintas perfecciones también se oponen y distinguen entre sí, según una «contrarietà aperta»¹⁵. Hasta aquí, la emergencia *formal*¹⁶.

eadem ratio est de animali et esse» (Sup. lib. De Causis, Prop. 1; Saff., 5, lin. 26-27 - 6, lin. 1-4.12-21 – cursivas nuestras; más adelante, hablará explícitamente de tres grados: «considerandum est quod omnes rerum gradus ad tria videtur reducere quae sunt esse, vivere et intelligere», Prop. 18; Saff., 101, lin. 8-10). El *esse* aparece como el momento último e insuperable de la «resolutio formalis» (no «essentialis», claro está).

Análoga visión de las cosas ofrece el siguiente texto, que representa la metafísica definitiva y más madura del Angélico: «inde est enim quod ea quae sunt diversa numero sunt unum specie quia natura speciei secundum se considerata est una: sicut igitur est una secundum considerationem dum per se consideratur, ita esset una secundum esse si per se existeret. Eademque ratio est de genere per comparisonem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum» (De Subst. Sep., cap. 8; ed. Leon., t. 40d-e, D 55, lin. 173-180). La secuencia individuo-especie-género, seguida del pasaje al *ipsum esse* comunísimo, muestra que santo Tomás está ejerciendo la reflexión intensiva, propia de la Metafísica: el *ipsum esse* que es *communissimum* aparece al término de la *resolutio secundum rationem* del sujeto (*subiectum*) de la Metafísica.

¹⁵ La expresión es de Fabro, quien la usa en el contexto del análisis de la estructura metafísica de la IV vía: «È questa allora la “contrarietà aperta” che costituisce la trama del reale sia all’interno di ogni essere mediante l’opposizione fondata sulla quantità e qualità e in ultimo di materia e forma per i corpi, sia nel complesso degli esseri grazie al diverso grado di perfezione delle diverse essenze (...). Allora dal *magis et minus*, dalla gradazione che si può realizzare per la quantità come per la

2. *Emergencia actual.* Con «emergencia actual» se quiere decir, en cambio, que ningún grado de perfección formal, sea cual fuere, puede ser ese grado que es, si ante todo no *es*. «Es» expresa aquí la puesta en acto primordial en el orden ontológico, la primera manera originaria e irreducible del ser del ente; si se quiere, el aspecto «existentivo» del *esse*. No sólo hay que decir, por ejemplo, que la sabiduría, en todo lo que tiene de sabiduría, expresa cierto despliegue de la plenitud del *esse* limitada en un determinado grado, sino que, además, la sabiduría podrá ser efectivamente tal si, y solo si, es la sabiduría de un sapiente. Ninguna perfección puede perfeccionar si no es, o sea, si no está en acto. Por consiguiente, cuando se habla de «emergencia actual» del *esse* se está diciendo que es el acto que pone en acto todos los actos. De allí que los grados de perfección no sólo se comparen al *esse* como la potencia al acto en el sentido de compararse a un grado ulterior y mayor de perfección —como, por ejemplo, la animalidad se compara a la racionalidad—, sino que se comparan al *esse*, además, como al *principio realizante* interno, aquello que los vuelve reales, poniéndolos en la efectiva condición de enriquecer a un sujeto..

Esta doble emergencia es sugerida a Fabro de manera directa por una página memorable del comentario tomasiano al *De Divinis Nominibus* del Ps.-Dionisio:

qualità nello stesso individuo o anche rispetto a diversi individui nella stessa specie, si passa ai gradi di perfezione delle diverse specie entro il genere fino agli stessi generi e alle perfezioni formali confrontate fra loro per rispetto all'atto supremo di *esse*» (C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 238 = *Esegesi...*, 373-374). Poco más adelante, Fabro habla del «... passaggio dalla "contrarietà chiusa" alla "contrarietà aperta" che porta alla risoluzione di tutte le perfezioni nell'atto intensivo di *esse*» (*L'uomo e il rischio...*, 244 = *Esegesi...*, 380-381).

¹⁶ El motivo del recurso permanente de santo Tomás y del mismo Fabro a la tríada *esse-vivere-intelligere* no obedece solamente a las fuentes neoplatónicas bajo el mero respecto histórico y factual, sino que resulta de la exigencia teórica propia de la *separatio* metafísica, ya que se trata de las tres «formalidades» que, de suyo, no incluyen la materia en la propia *ratio*.

Quod autem per se esse sit primum et dignius quam per se vita et per se sapientia, ostendit dupliciter; primo quidem, per hoc quod quaecumque participant aliis participationibus, primo participant ipso esse: prius enim intelligitur aliquod ens quam unum, vivens, vel sapiens. Secundo, quod ipsum esse comparatur ad vitam, et alia huiusmodi sicut participatum ad participans: nam etiam ipsa vita est ens quoddam et sic esse prius et simplicius est quam vita et alia huiusmodi et comparatur ad ea ut actus eorum. Et ideo dicit quod non solum ea quae participant aliis participationibus, prius participant ipso esse, sed, quod magis est, omnia quae nominantur per se ipsa, ut per se vita, per se sapientia et alia huiusmodi quibus existentia participant, participant ipso per se esse: quia nihil est existens cuius ipsum per se esse non sit substantia et aevum, idest forma participata ad subsistendum et durandum¹⁷.

¹⁷ S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, c. V, lect. 1, nr. 635. El «primum et dignius» es la interpretación que da el Angélico del «senius» (πρεσβύτερον) de Dionisio: «... “et ipsum per se esse est senius”, idest primum et dignius...» (nr. 633). En el artículo «La problematica dello “esse” tomistico», Fabro ve en el primer segmento de la división la emergencia formal y en el segundo la real (cfr. *Tomismo...*, 106-107). En *Partecipazione e causalità*, en cambio, invierte llamativamente la identificación, viendo en el primer segmento al *esse* como «principio ontológico» y en el segundo como «abstracto formal» (186-187). Esta segunda lectura, más fina, se mantiene operante en un artículo de última madurez, en el que habla de una «doppia partecipazione e (...) doppia emergenza» (cfr. «L'emergenza dello *esse* tomistico...», 173-174).

El texto original del Ps.-Dionisio es el siguiente: Καὶ πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ'αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωῆν εἶναι καὶ αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτομοιότητα θεῖαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα, ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτὰ καθ'αὐτὰ πάντα, ὧν τὰ ὄντα μετέχει, τοῦ αὐτὸ καθ'αὐτὸ εἶναι μετέχει, καὶ οὐδέν ἐστιν ὄν, οὐ μὴ ἐστιν οὐσία καὶ αἰὼν τὸ αὐτὸ εἶναι (PS.-DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 820 AB). Santo Tomás lo leía en la traducción de Johannes Sarracenus, que comparaba eventualmente con la de Escoto Eriúgena: «Et ante alias ipsius participationes, esse propositum est et est ipsum secundum se esse senius eo quod est per se vitam esse et eo quod est per se sapientiam esse et eo quod est per se similitudinem divinam esse; et alia quaecumque existentia participantia, ante omnia illa esse participant; magis autem, et ipsa secundum seipsa omnia, quibus existentia participant, ipso secundum se esse participant et nihil est existens, cuius non sit

En el texto se ven claramente los dos momentos de la emergencia que se quiere indicar. Antes que nada se ve cómo para participar cualquier tipo de formalidad o perfección hace falta ante todo ser, es decir, constituirse como ente, y esto acaece en virtud de la participación del *esse* (genitivo objetivo: el *esse* como término del participar, como lo participado). Hasta aquí, se trata del momento «real» de la emergencia del *esse* como acto fundante. Pero se ve también que no sólo los que participan de las demás formalidades tienen que participar primero del *esse* como condición y requisito imprescindible para poder participar de ellas, sino que las demás formalidades son ellas mismas participaciones con respecto al *esse*, participan del *esse* y solamente así se constituyen como formalidades eventualmente perfectivas de algún sujeto: no ha de escapar al atento lector la enorme fuerza de ese «quod magis est», que no está en el Ps.-Dionisio y sí en santo Tomás. Pues bien, este segundo aspecto expresa el momento «formal» de la emergencia del *esse*.

Naturalmente, la doble reducción al *esse*, que lleva a descubrir su doble emergencia, es realizada mediante el recurso al acto y a la participación, según la original asimilación tomasiana de la contribución de los más grandes pensadores del clasicismo griego. La importancia de la consideración de la doble emergencia del *esse*, que trae aparejada la reconducción al *esse* de todas las formas y de todos los actos, resulta por lo tanto decisiva para aferrar la auténtica originalidad de la visión metafísica del Angélico. En efecto, es «... all'interno di questa riduzione che si elabora la metafisica tomistica nella sua caratteristica originaria e differenziale: essa infatti rappresenta il momento della "mutua assimilazione" e penetrazione nel Tomismo del principio platonico e di quello aristotelico»¹⁸.

substantia et aevum, ipsum esse» (ed. Taur., Marietti 1950, nr. 266). En el espléndido comentario del Angélico merece destacarse la introducción del término «ens», a la vez que la comparación con el *unum*, ausente en el texto comentado, y que celebra el triunfo del *esse* tomasiano sobre el *unum* neoplatónico.

¹⁸ C. FABRO, «La problematica...», 109.

3. EL «ESSE» EMERGENTE COMO ACTO INTENSIVO

El pasaje que enlaza emergencia e intensi(vi)dad procede con total naturalidad y se muestra ciertamente lineal. En razón de la doble emergencia, el *esse* supera todo grado de perfección formal y toda actualidad, aunque sin suprimirlos, sino conteniéndolos sin distinción alguna en el tesoro inagotable de la propia identidad. Y puesto que, de suyo, el *esse* emergente asume en la riqueza de la propia identidad todos los grados de perfección a él inferiores —los cuales se constituyen en la totalidad de la propia identidad como una participación, en cada caso, del *esse*—, y se actúa y despliega según distintos niveles de fuerza, Fabro lo llama, inspirándose en santo Tomás, *esse* «intensivo»¹⁹. Esta denominación recoge, pues, los resultados del párrafo precedente.

¹⁹ Fabro defiende la introducción del término «intensivo» para referirse al *esse* tomasiano remitiéndose al uso que el Angélico hace del mismo al hablar de la *albedo separata*: si la blancura existiera en un estado de total separación, sería «intensivamente» (*intensive*) plenitud de blancura (cfr. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 29, a. 3). Más allá de la justificación a partir del registro terminológico tomasiano, la inspiración del uso del término puede haber tenido origen en Simon: «Au sommet de cette abstraction *intensive* qui livre l'intelligence, non des genres de plus en plus étendus et de plus en plus pauvres, mais un accroissement jusqu'à l'infini d'acte et de plénitude, le métaphysicien a devant lui le trésor de toute perfection» (Y. SIMON, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Desclée de Brouwer, Paris 1934, 78 — cursiva nuestra). Simon se mueve dentro del marco tradicional de la abstracción formal que él, aquí, considera «intensiva». Fabro conocía esta obra, pero también a Lavelle, citado en nota por Simon, y en una ocasión remite explícitamente a De Munnynck y a Horvat para indicar terminologías alternativas a la por él propuesta («abstracción integrativa» y «abstracción considerativa» respectivamente, cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 138, n. 11). Sea lo que fuere de su radicación en la tradición tomista en ese entonces más reciente, el mismo Fabro hace notar que se trata de una terminología familiar también a Hegel (cfr. *Partecipazione...*, 222-223, n. 17, donde Fabro remite a la *Geschichte der Philosophie* [Michelet, Berlin 1840, 40-41]: ... *hier ist das Extensivste auch das Intensivste; je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet*; poco más adelante [228; ed. francesa, 260], la referencia, más clara aún, mira a la *Wissenschaft der Logik*: «Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält: sie ist daher

En efecto, hablar de una doble emergencia del *esse* significa establecer una particular *distinctio rationis* con la cual no se quiere destruir la profunda unidad del *esse* –lo que sería, además, absolutamente imposible, puesto que el *esse* tiene razón de acto y es la fuente y fundamento de toda unidad– sino expresar su excepcional y desbordante riqueza. Invocando la doble dimensión de la emergencia, Fabro procura indicar el entero caudal de perfección del *esse*, que no se reduce a la sola función realizante o, digamos, existensiva. Valga la repetición: el *esse* no es, para el pensador de Flumignano, un acto de valor formal neutro cuya función consistiría en poner esencias fuera de la nada; por contrapartida, las esencias, simples o compuestas, no proporcionan al ente un acto formal que pertenezca a ellas, por así decirlo, «de frente» al *esse*, como si la forma, cualquier forma, tuviera un grado de perfección ajeno a la carga energética del *esse* y que tan solo estuviera «esperando» la presencia del *esse* para convertirse en real. Esta visión de las cosas termina, en el sentir de Fabro, por destruir la unidad profunda del ente y deja sin explicación la composición misma que lo

die einfache Beziehung auf sich, welche Sein ist. Aber es ist nun auch erfülltes Sein, der sich begreifende Begriff, das Sein als die konkrete, ebenso schlechthin intensive Totalität» [Lasson, Leipzig, Bd. II, 504]).

En este contexto cabe señalar una casi imperceptible evolución en Fabro con respecto al uso terminológico de la cualificación de «intensivo». En *La nozione metafisica di partecipazione* el carácter intensivo se refiere sobre todo a la noción de *esse* tal como resulta de la reflexión característica del pensamiento metafísico; pero desde poco antes de *Participation et causalité* es ante todo el *esse* mismo el que es designado como intensivo. Como al pasar, Fabro mismo da testimonio de este matiz en una nota valiosa: «C'est ce qu'on peut nommer "abstraction intensive" (...). Saint Thomas (...) fera un nouveau pas, qui a une valeur décisive, en parlant de l'*esse* ou *actus essendi* intensif» (C. FABRO, *Participation...*, 201, n. 46 – las pp. 198-208 de la ed. francesa no tienen correspondencia en la edición italiana). Obviamente, santo Tomás no usa la fórmula «*esse* intensivo», pero resulta indudable que es ése, en el sentir de Fabro, el significado que el santo Doctor da al acto de ser.

constituye²⁰. No se trata, entonces, de pensar al ente como si estuviera constituido ante todo por una esencia dotada de una perfección formal específica, formalmente positiva, por cierto, aunque insuficiente en su fuerza para poder sostenerse frente a la nada, de modo que necesitaría ser socorrida por otro principio, la «existencia», para ser puesta fuera de ella, un principio que, no obstante su función realizante, supondría, de todos modos, la actualidad de la esencia como actualidad formal originaria. La forma no puede, para Fabro, reivindicar ante el *esse* ningún tipo de actualidad que el *esse* de suyo no posea: el *esse* es el acto de todos los actos y la perfección de todas las perfecciones, incluidas las formas²¹. Esta determinación nocional tomasiana del *esse* expresa y sintetiza a la vez de maravillas su «diferencia» como acto intensivo emergente, de tal modo que constituye como la cristalización de la consideración de su doble emergencia.

²⁰ Un contexto polémico da a Fabro la ocasión de explicitar con extremada precisión esta visión de las cosas: «... l'essenza come tale, anche se è pura forma è e resta potenza (e non soltanto è "in potenza") rispetto all'esse: con quel presupposto [la concepción del *esse* como mero factor existenciante] invece l'essenza rimane atto, atto primo fondamentale, e l'*existentia* è la sua attualità e quindi in una prospettiva completamente diversa dalla composizione di *essenza* ed *esse* partecipato come di *potenza* ed *atto*» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 620-621). Y a continuación remarca, maravillado, que de esta manera se ha llegado «alla mostruosità di trovare l'accordo fra San Tommaso e Scotto!» (*ibidem*).

²¹ Cfr. S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 4, a. 2, ad 1^{um}; *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9^{um}. La posición de Fabro se delinea de manera sólida desde los escritos de primera madurez: «non ho mai detto nè scritto che l'essere "riceve dall'essenza delle note positive" (...). L'esse, in quanto è atto di ogni atto, dà e non riceve» (C. FABRO, «Sull'oggetto della Metafisica», 153). En consecuencia, «l'essenza dice la finitezza dell'essere e per sé non ha attualità alcuna perchè questa scaturisce dall'atto di essere» (C. FABRO, «L'assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo», *Salesianum* XIII [2-3/1951] 198 – cursivas nuestras).

Para un análisis detallado de las agudas fórmulas del Angélico que acabamos de referir, nos permitimos remitir al primer capítulo de nuestro estudio *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'«esse» e sulla fondazione della libertà radicale*, LUP, Città del Vaticano 2014.

En rigor, pues, para Fabro el *esse* se identifica con el acto en sentido puro²², de tal manera que, según él, en la configuración de la correcta y definitiva noción tomasiana de *esse* confluyen tres elementos, a saber, el concepto de acto, el concepto de intensidad del acto y, por último, la aplicación al *esse* de estos dos aspectos²³. Esta imponente energía originaria del *esse*, que, nocionalmente, se desprende de la confluencia de estos aspectos, es descrita por el Angélico con firmes y precisos trazos en numerosos textos, de los cuales el pensador italiano ofrece una breve selección, agrupándolos según tres núcleos teóricos que representan, respectivamente, la actualidad fundante, la perfección formal y la íntima profundidad²⁴. Damos a continuación algunas muestras de cada aspecto, introduciéndolas con el respectivo encabezado fabriano:

[A) El «esse» es el acto primero y último] ... *esse non dicit actum qui sit operatio transiens in aliquid extrinsecum temporaliter producendum, sed actum quasi primum*²⁵.

... *ipsum esse est actus ultimus* qui participabilis est ab omnibus; *ipsum autem nichil participat*²⁶.

²² «La notion thomiste d'*esse*, comme nous l'exposerons, est la notion d'acte pur» (C. FABRO, *Participation...*, 198 – cursiva nuestra). Por eso, para Fabro, la prerrogativa de la emergencia absoluta y el principio de la ilimitación, se atribuye solamente al *esse*, mientras que todos los demás actos son propiamente finitos: «È ad esso [al *esse*] che spetta unicamente la qualifica di atto *sensu pleno constitutivo*, rispetto al quale quindi qualsiasi altra realtà, forma o perfezione, decade a potenza e si presenta come sua partecipazione e perciò segnata intrinsecamente dal limite di essere» (C. FABRO, «La determinazione dell'atto...», 39 = *Esegesi...*, 350).

²³ Fabro hace notar que la noción de acto procede de Aristóteles, mientras que la de *intensividad* procede de Platón y refleja la doctrina de la Idea, que santo Tomás formulará con su principio de la *perfectio separata*; la aplicación de ambas nociones al *esse* constituye una originalidad del Angélico (cfr. C. FABRO, *Participation...*, 198).

²⁴ Cfr. C. FABRO, «La problematica...», 110-112. Se trata de un «florilegio di attributi che non ammettono fraintendimenti» (110).

²⁵ S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 23, a. 4 ad 7^{um}; ed. Leon., t. 22/3-1, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1973, 663, lin. 292-295.

²⁶ S. TOMÁS, *De Anima*, q. 6 ad 2^{um}; ed. Leon., t. 24/1, Roma-Paris 1996, 51, lin. 268-270. Remitimos a los demás textos que cita Fabro: *In I Sent.*, d. 8, q. 3, a. 3,

[B) El «esse» es el acto más perfecto y más formal] Illud autem quod est *maxime formale* omnium, est ipsum esse²⁷.

... licet esse sit *formalissimum inter omnia*, tamen est *maxime communicabile*²⁸.

[C) El «esse» es el acto más íntimo y más profundo] Esse autem est illud quod est *magis intimum* cuilibet, et quod *profundius* omnibus inest: cum sit *formale respectu omnium* quae in re sunt²⁹.

Esse est *magis intimum* cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur³⁰.

Acto primero y último, más perfecto y más formal, más íntimo y profundo, más comunicable y más vehemente, el *esse* no se reduce para Fabro a un principio meramente existenciante, sino que incluye una virtualidad inagotable de perfección también formal, toda ella contenida en la identidad de la propia constitución y desplegada en el ente según el grado y el límite que le establece la esencia en cuanto principio potencial de su recepción y contracción. La intensividad del *esse* se articula, entonces, gracias a la particular «relación» que se establece entre el *esse* y la esencia, como se ve en el siguiente texto:

L'esse, ch'è l'*actus essendi*, è partecipato dagli enti nella propria essenza: è l'atto e la perfezione dell'essenza, ma insieme è l'essenza che lo determina e limitandolo lo inserisce nel tutto del reale. L'espansione dell'*esse*, le perfezioni dell'*esse*, non si conoscono che indirettamente, grazie appunto all'essenza, alla varietà generica, specifica e individuale (... all'infinito!) delle essenze. L'*esse* viene

Exp. Text.; d. 33, q. 1, a. 1 ad 1^{um}; *C. Gent.*, lib. 1, cap. 22; *S. Th.*, I^a, q. 3, a. 4; q. 54, a. 1; *Comp. Theol.*, lib. 1, cap. 11, *Item*; *Quodl.* XII, q. 5, a. 1.

²⁷ S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 7, a. 1; ed. Leon., t. 4, Romæ 1888, 72 b.

²⁸ S. TOMÁS, *De Anima*, q. 1 ad 17^{um}, ed. Leon., t. 24/1, 12, lin. 468-469. Cfr. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; *C. Gent.*, lib. 1, cap. 23; cap. 28; lib. 2, cap. 53; *S. Th.*, I^a, q. 4, a. 1 ad 3^{um}; a. 2; q. 7, a. 1; q. 90, a. 2 ad 1^{um}.

²⁹ S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 8, a. 1; ed. Leon., t. 4, 82 b.

³⁰ S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4; *Mand.*, t. 2, 25. Cfr. *De Pot.*, q. 3, a. 7; *De Anima*, q. 9; *Quodl.* XII, q. 5, a. 1.

diviso, contrato... nella realtà dalle essenze: in concreto l'essenza «aggiunge» all'esse la propria determinazione, e perciò lo limita: essere uomo non è essere semplicemente, ma soltanto secondo una determinata natura³¹.

En estas líneas se encuentra recogida prácticamente toda la terminología fundamental fabriana sobre el argumento que nos ocupa. La esencia «determina» al *esse*, lo «limita», lo «contrae» y lo «inserta» en el todo de la realidad³². Esto quiere decir que, por un lado, la esencia recibe al *esse*, pero, por otro, el ente se constituye a través de la mediación del *esse* proporcionada por la esencia. Lo repetimos una vez más: no es que para Fabro los grados de perfección, en sentido preciso y propio, fluyan de la esencia porque

³¹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 216. En la misma línea, si bien más sintético y explícito, se encuentra el siguiente texto: «... l'essere è il primo atto, l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione sia predicamentale come trascendentale, ch'è a un tempo l'atto più semplice e universale e insieme il più intenso. (...) esso è nascosto nel segreto del reale e mentre è l'atto della sostanza, non si fa presente per suo conto ma mediante l'attualità della sostanza stessa e delle sue modificazioni» (*L'uomo e il rischio...*, 240-241 = *Esegesi...*, 376-377). Pero, más allá de las concesiones a la tradición escolar arriba mencionadas, ya en el primer estudio dedicado *ex professo* a la defensa de la distinción de esencia y *esse*, Fabro se expresaba en términos suficientemente claros e inequívocos: «... [el *esse*] è l'atto dell'essenza, da essa partecipato, il quale sotto l'aspetto formale viene ad adattarsi e a configurarsi ai caratteri e al grado dell'essenza stessa» (C. FABRO, «Circa la divisione dell'essere...», 521, n. 3). El *esse*, por consiguiente, no se reduce al solo aspecto «realizante» sino que tiene, él mismo y de suyo, un aspecto formal que le pertenece de por sí, sin recibirlo de la esencia.

³² Esta última expresión parece inspirarse en el heideggeriano *Seiende im Ganzen* («... Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen...» – M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, GA 9; hrsg. F.-W. Von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, 110), pero está perfectamente en línea con la comprensión tomasiana de la creación como «emanatio totius esse» y, por lo tanto, con el rol constitutivo originario del *esse* del *ens*. Para la expresión del Angélico, cfr. *S. Th.*, I^a, q. 45, a. 1; a. 4 ad 1^{um} – son las dos solas ocasiones en las que aparece. En la primera de ellas, coexiste con la fórmula «emanatio totius entis universalis a primo principio», que en la segunda ocasión resulta llamativamente invertida: «... cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universalis». El sentido es claro en los dos casos.

pertenezcan a la esencia de por sí y se posicionen, desde ella, «ante» el *esse*, sino que surgen de la esencia en cuanto es toda ella actualizada por el *esse*, de tal manera que constituyen una expansión del *esse* mismo mediante la contracción que la esencia al recibirlo le impone. Más conciso, pero igualmente claro, se muestra el texto siguiente:

... l'atto di *esse* si espande nelle creature e nelle essenze ch'esso attua secondo le rispettive nature e il grado della loro perfezione (...). L'esse è quindi già il *μεταξύ*, di tutto il reale e la *coincidentia oppositorum*: ciò che v'è di più attuale e di più comune, di più intimo e di più presente, di più intenso e di più universale³³.

La declaración fabriana que ve en el *esse* el «plexo» de todo lo real, halla su correspondencia en la decidida afirmación del Angélico: «*Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent*»³⁴. En efecto, en esta sentencia tomasiana, de particular fineza especulativa, no se declara solamente el hecho de que las perfecciones de todas las cosas «existen», sino que se afirma que son pertenencia de la perfección del ser (*esse*) y, como prueba de la afirmación, se muestra que todo lo que tiene algún grado, por cuanto mínimo, de perfección lo tiene según que tiene el ser (*esse*) en algún modo: *esse-habere*, «tener-el-ser» confiere a las cosas las perfecciones que tienen; es por eso que se puede demostrar y saber que las perfecciones que las cosas tienen pertenecen a la perfección del ser. Pero en esta pertenencia hay niveles y grados, según la densidad de perfección y la pregnancia de la presencia y según los límites propios de la esencia receptora. De allí la explicación de Fabro:

³³ C. FABRO, *Partecipazione...*, 364. La edición francesa sustituye *μεταξύ* con «plexus» (371).

³⁴ S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 4, a. 2; ed. Leon., t. 4, 52 a. Se trata del segundo argumento empleado por santo Tomás para demostrar que en Dios se encuentran las perfecciones de todas las cosas; por cierto, es éste el artículo clave y absolutamente imprescindible para entender los desarrollos de la *quæstio* 13.

... l'*actus essendi* partecipato, si configura all'essenza particolare che lo riceve ed è sotto quest'aspetto che i viventi si dicono più perfetti dei minerali, gli animali più perfetti dei vegetali, e gli esseri intelligenti più perfetti degli animali e gli angeli più perfetti degli uomini³⁵.

Obviamente, plegado a la determinación de la esencia, en la esfera formal predicamental de los grados de perfección, el simple y mero ser, pensado como «existir y nada más», resulta inferior al vivir y al entender. Sin embargo,

in concreto, come nel minerale l'*esse* è l'*atto dell'essenza e di tutti i suoi accidenti*, così per gli esseri superiori è sempre l'*esse* l'atto attuante e fondante rispetto al quale qualsiasi aspetto dell'ente – anche la spiritualità più alta – va detto in potenza e potenza³⁶.

Esa extensión de la actualidad del *esse* inclusive a los accidentes traduce magníficamente la expresión tomasiana recién indicada que ve todas las perfecciones como pertenecientes a la perfección del ser. Vale la pena destacar que lo que subyace a este planteo es un profundo texto del *De Divinis Nominibus*, al cual santo Tomás mismo remite con relativa frecuencia y que puede considerarse el *Leitmotiv* del *esse* intensivo:

... vivens est perfectius quam ens tantum, quia vivens etiam est ens; et sapiens est ens et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens et sapiens, quia *non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi*: tamen ipsum esse Dei includit in se vitam et sapientiam; quia nulla de

³⁵ C. FABRO, *Partecipazione...*, 225.

³⁶ C. FABRO, *Partecipazione...*, 364-365 – cursivas nuestras. La edición francesa en vez de «e», que debería traducirse como «et», lee «ou» («en puissance ou puissance» – 372), pero de este modo no llega a vertir adecuadamente el énfasis del original fabriano. El artículo sobre la IV vía, de 1954, ya contenía la expresión: «... la forma stessa che è atto rispetto alla materia è a sua volta potenza e in potenza rispetto allo *esse* in quanto è una partecipazione dello stesso *esse*» (*L'uomo e il rischio...*, 230 = *Esegesi...*, 364).

perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens³⁷.

La referencia a Dios en este contexto no debe hacer perder de vista el valor intensivo que se reconoce de suyo al *esse* y que tiene valor de principio: justamente por eso se le atribuye a Dios. Por consiguiente, es el *esse* el que abre y cierra, por así decirlo, el círculo metafísico de la constitución de la totalidad de la actualidad de cada ente y de la continuidad metafísica de los entes considerados en su progresión ascendente según una escala en cuya cumbre inabarcable se encuentra el *ipsum esse subsistens*. La actualidad del ente es siempre el resultado de la «refracción» o, mejor dicho aún, del esplendor del *esse* mediante el filtro de la esencia, que, recibéndolo, determina el grado y modo de su resplandor³⁸.

³⁷ S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 4, a. 2 ad 3^{um}, ed. Leon., t. 4, 52 a.

³⁸ No todas las determinaciones son iguales. Fabro distingue, siguiendo un conocido texto del Angélico (*De Ver.*, q. 21, a. 1), dos tipos de determinaciones. Las hay, en efecto, expansivas e intensificativas y también contractivas y limitativas: «Tocca infatti distinguere fra le varie forme di determinazione; poichè se alcune sono dispersive e limitative, altre sono intensive e amplificative» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 216). Las determinaciones contractivas configuran los predicamentos como *modi essendi*; las «determinaciones» intensificativas constituyen las adiciones nocionales que dilatan la comprensión del *ens* en el pasaje a los trascendentales: no son perfecciones de las cosas, sino expansiones nocionales del *ens*. En efecto, «la détermination que les transcendentaux ajoutent à l'*ens* est intensive notionnelle, non limitative réelle» (*Participation...*, 250). En lugar de «intensive» la ed. italiana trae «estensiva» (220), que no parece tener sentido y es seguramente fruto de una distracción.

Cabe hacer notar que, mientras que Fabro, deudor en esto, si no nos equivocamos, del lenguaje spinoziano-hegeliano, habla de «determinaciones» sin más, santo Tomás reserva usualmente «determination» para todo aquello que contrae y «additio» para todo aquello que expande al ente. Sin embargo, Fabro tiene a su favor una excepción, a saber, un texto en el cual santo Tomás habla del ente como «indeterminado» con respecto a las propiedades trascendentales y de estas últimas al modo de «diferencias» del ente: «verum proprie loquendo non potest esse differentia entis: ens enim non habet aliquam differentiam (...); sed aliquo modo verum se habet ad ens per modum differentiae sicut et bonum, in quantum videlicet expriment aliquid circa ens quod nomine entis non exprimitur: et secundum hoc

La intensividad del *esse* según la doble emergencia indicada significa, pues, para Fabro que el *esse* no puede ser considerado un acto «junto» a otros actos, o un acto «entre» otros actos, como si otros actos estuviesen «fuera» del *esse* y fuesen por él tan sólo realizados, es decir, hechos efectivos, «reales», puestos fuera de la nada: todo el contenido de actualidad de cualquier acto pertenece por derecho propio al *esse* y constituye, en su aspecto de actualidad, una expansión del mismo. Ningún acto se sostiene «ante» el *esse* como si le pudiera oponer otra actualidad: «... tutto ciò che è, tanto nell'ordine formale come in quello reale, in qualunque modo sia, partecipa allo *esse* e dello *esse*, perché l'atto intensivo di *esse* è a un tempo, come si è visto, l'atto primo e la pienezza della perfezione»³⁹, de tal manera que «... lo *esse* è l'atto trascendentale e perciò immanente per partecipazione ad ogni atto e ad ogni forma in atto»⁴⁰. Difícil tarea sería exagerar la fuerza y precisión del término

intentio entis est indeterminata respectu intentionis veri, et sic intentio veri comparatur ad intentionem entis quodam modo ut differentia ad genus» (S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 1, a. 10 ad 2^{um}; ed. Leon., t. 22/1, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1970, 32, lin. 149-159). Asimismo, las determinaciones predicamentales constituyen una cierta «additio» (cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 1). Naturalmente, no tiene sentido hacer demasiado hincapié en cuestiones meramente terminológicas.

³⁹ C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 242 = *Esegesi...*, 379.

⁴⁰ C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 361. Es por todo ello que santo Tomás puede afirmar: «*Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum*» (S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 6 – cursivas nuestras). Naturalmente, para él no existe una «esencia» que sea la «esencia “forma”», es decir, la «esencia de lo que es ser-forma». El propósito del uso de la expresión no es otro que el de indicar la forma en su más propia y precisa identidad. En este contexto, cobra un particular relieve el reconocimiento del *esse* como «acto propio» de la forma, una fórmula en la cual la emergencia del *esse* intensivo pasa al primer plano. Para Fabro resulta, entonces, muy claro que el descubrimiento del *esse* intensivo lleva a redimensionar la noción misma de acto: «... la posizione stessa ovvero la significanza della nozione (...) di “atto”, è (...) capovolta» de tal modo que, «... è dal nuovo semantema della distinzione reale di essenza ed *esse* che va ridimensionato il concetto tomistico di atto aristotelico» (C. FABRO, «La determinazione dell'atto...», 19 = *Esegesi...*, 330 – primera cursiva nuestra).

«inmanente», elegido aquí por nuestro autor para ilustrar la energía actualizante originaria del *esse* intensivo.

De lo dicho se sigue también que el *esse* precede a la esencia porque funda su actualidad y, añadimos, porque la esencia, en última instancia, hunde sus raíces en el *esse*, en el sentido de que toda potencia es por el acto y a él se ordena:

L'essere come *esse* = *actus essendi* non è certamente un predicato contenuto nell'essenza o appartenente alla essenza: l'essere è l'*atto* dell'ente, che ha nell'essenza la sua misura: essenza ed *esse* sono i due principi dell'ente e l'*esse* nell'ordine trascendentale «precede» l'essenza e fonda la sua realtà in atto⁴¹.

Ahora bien, si el *esse* funda la realidad de la esencia en acto, esto quiere decir que la esencia «pasa» al acto gracias al *esse*. Pero entonces también hay una verdadera y efectiva actualidad de la esencia, y de ella hay que dar cuenta.

4. LA TENSION DIALÉCTICA

DEL «ESSE» INTENSIVO: «ESSE UT ACTUS» - «ESSE IN ACTU»

No corresponde en esta sede presentar un análisis exhaustivo de la noción metafísica de lo que llamamos «esencia». La consideración de la esencia se justifica aquí tan solo en orden a ilustrar del modo más preciso posible el objeto de las presentes páginas, que es la interpretación fabriana del *esse* tomasiano. Desde ya, una exposición correcta de esta última se traicionaría a sí misma si dejase entre paréntesis la decisiva e iluminante distinción, explícitamente tematizada por Fabro, entre el *esse ut actus* y el *esse in actu*, es decir, entre el principio metafísico de la constitución radical del ente y el resultado de la actualización de la esencia⁴².

⁴¹ C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 348.

⁴² Para un primer contacto con esta distinción, cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 60-68; «La problematica...», 103-104, 122-124.

4.1. La distinción entre «*esse ut actus*» y «*esse in actu*»: aporética de un célebre texto tomasiano

Esta pertinente distinción, que el genial filósofo italiano pudo ver operante en distintos textos tomasianos, muestras su enorme potencial teórico justamente en el contexto del análisis de la actualidad de la esencia. Para exponerla puede resultar efectivo detenerse brevemente en un célebre texto del comentario del Angélico a la *Metafísica*, en el que se pone en evidencia la «tensión» entre esencia y *esse*:

Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia⁴³.

En este fragmento se presupone claramente la distinción real del *esse* con respecto a la esencia: *quamvis sit aliud ab...* Además, se considera que no es sobreañadido como un accidente: *non est intelligendum [ut] superadditum ad modum accidentis*⁴⁴. Sin embargo, se afirma también al mismo tiempo que los principios de la esencia inciden en la constitución del *esse*: «... *quasi constituitur per principia essentiae*». Tenemos, por consiguiente, tres indicaciones que deben ser armónicamente integradas en una correcta síntesis teórica del pasaje, a saber, una composición, una

⁴³ S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 2, nr. 558.

⁴⁴ Corresponde aquí señalar un efectivo progreso en santo Tomás, puesto que en su etapa juvenil, todavía bajo el marcado influjo de Avicena, la esencia parecía ofrecer –al menos en las fórmulas usadas– una cierta consistencia ontológica: «*esse dicitur dupliciter: scilicet prout significat veritatem compositionis, et secundum quod significat actum essentiae... [quomodo] significatur esse quod est accidens essentiae*» (S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 28, q. 2, a. 3 ex.; Mand., t. 1, 684). El texto del comentario a la *Metafísica* expresa una directa y frontal toma de distancia con respecto a la perspectiva aviceniana, de la cual será a la postre solidaria toda la tradición formalista y racionalista occidental (Escoto, Suárez, Descartes, Espinosa, Leibniz, Wolff, Kant y demás).

composición en la cual el *esse* no tiene como soporte ontológico la esencia al modo como el accidente lo encuentra en la sustancia, pero, a la vez, una composición en la cual el *esse* resulta configurado por la esencia en virtud de los principios de esta última. El serio desafío exegético que el texto plantea surge a partir de la aparente contradicción que contiene, puesto que el *esse* parece presentarse al mismo tiempo como principio y como resultado.

Pues bien, la dificultad desaparece inmediatamente apenas se reconoce operante la distinción que nos ocupa: el *ipsum esse* es recibido *ut actus* por la esencia y de esta primera recepción ya resulta el primer efecto propio del *esse ut actus*, que es el de proporcionar la subsistencia; pero la esencia recibe al *esse* según los propios principios (la forma y, eventualmente, la materia), de tal manera que, el *esse ut actus* viene a determinarse y a adecuarse al grado que dichos principios le permiten. El resultado de esta determinación y adecuación es el *esse in actu*, es decir, la actualidad que la esencia, como potencia receptora, obtiene del *esse* intensivo como acto recibido, al establecerle a éste el límite de su expansión formal⁴⁵. En consecuencia, la esencia tiene un rol insustituible en la

⁴⁵ Ya un texto juvenil, sin el explícito recurso a la distinción que nos ocupa, la cual habría de ser *inventada* años después, la explicación se movía en la misma línea: «Per il fatto che è la forma (e l'essenza) che esprime il grado di perfezione proprio dell'essere, e l'atto di essere nelle creature viene determinato e strutturato dalla forma e dall'essenza (...), ed è per via della forma, come da "pars formalis" del tutto, che viene attribuito al concreto l'atto di essere, si può e si deve dire che la forma, per ciò che riguarda la determinazione formale dell'ente, veramente "dat esse rei"; il grado di perfezione dell'ente viene da essa determinato e perciò "quasi constituitur per principia essentiae". Quel "quasi" non deve sfuggire: per esso San Tommaso si scosta tanto da Avicenna come da Averroè» (C. FABRO, *Neotomismo e suarezismo*, OC 4, 132 - *Esegesi...*, 258). Y poco más adelante: «benchè l'*esse* di una cosa creata sia distinto (*aliud*, altra cosa) dalla sua essenza, tuttavia non bisogna pensare all'*esse* come a qualsiasi altro accidente che viene dal di fuori, e resta estrinseco, poichè l'*esse* è un principio nell'ordine sostanziale (dell'ente); l'essenza, che ne è il soggetto o la potenza reale, lo riceve, lo misura» (132-133 - *Esegesi...*, 259). Será, precisamente, la reflexión acerca de la exigencia teórica que plantea el

constitución del ente, si bien subordinado a la función de actualidad fundante que compete al *esse*⁴⁶. No debe sorprender, entonces, la conclusión del texto tomasiano, que ahora resplandece con claridad solar: el ente se llama ente por el *esse*, pero, a la vez, hay una coincidencia, obviamente *secundum rem significatam*, con el nombre que se toma a partir de la esencia, puesto que la esencia configura la medida de expansión del *esse*. El *esse* como acto intensivo originario es el principio radical fundante en el *ens*, pero su grado de expansión es un resultado que requiere la mediación de la esencia, sin la cual este resultado no podría resultar. Hay, por consiguiente, dos momentos, trascendental el uno, predicamental el otro, que deben definitivamente distinguirse: el primero es el de la constitución originaria del *ens* y coincide con la recepción del *esse* por parte de la esencia; el segundo es el de la constitución del *esse*, ya recibido, en virtud de los principios de la esencia, actuada ya ésta por el *esse*. En el primer momento corresponde hablar del *esse ut actus*; en el segundo, de *esse in actu*.

4.2. Algunas precisiones terminológicas de Fabro

La distinción entre estos dos significados de «*esse*» es explícitamente indicada por Fabro con ocasión de su agudo análisis

principio *forma dat esse* lo que llevará a Fabro a descubrir operante en santo Tomás la distinción del caso. Volveremos más adelante sobre este principio.

⁴⁶ Por más que sea legítima la inspiración de fondo que ve en la esencia lo que mide al *esse* (los entes son interpretados como «... actes d'être mesurés par les essences» [184]), sin embargo no parecen hacer del todo justicia al rol de la esencia algunas expresiones de Gilson, según las cuales «... il semble impossible d'éviter la conclusion que l'essence est un amoindrissement, une distension, et comme un éparpillement de l'être» (É. GILSON, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 2007², 164 – la ed., que en realidad es una reimpression de la del '60, contiene una interesante presentación de Th.-D. Humbrecht). Expresiones como éstas parecen dejar demasiado en la sombra el aspecto de *principio* que corresponde también a la esencia en la constitución del *ens*, obviamente con todas las precisiones del caso.

del registro terminológico que ofrecen los textos del santo Doctor⁴⁷. Significando *esse*, en general, el acto realizado en un orden dado, sea éste lógico o real, distingue Fabro el *esse formale* y el *esse reale*, que parecieran referirse al *esse essentiae* y al *actus essentiae* tomasianos⁴⁸. Sin embargo, a pesar de las apariencias, esta terminología no le parece del todo clara «... perchè l'*actus essentiae* può significare tanto la realtà formale dell'essenza, quanto il principio della sua attuazione, cioè l'*actus essendi* da essa distinto»⁴⁹. Ahora bien, si por «*actus essentiae*» no entendemos el acto que la esencia «posee», a saber, el *actus essendi*, sino el acto

⁴⁷ El fino análisis ensayado por Fabro le permite descubrir una «ambivalencia semántica di *esse*» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 198, n. 63).

⁴⁸ Como se sabe, el uso técnico de la terminología que ve un «*esse essentiae*» opuesto a un «*esse existentiae*» aparece como ya consolidado en Enrique de Gante: «... *esse duplex est. [esse] Essentie purum: quod est esse cognitivum: quia non habet illud rei essentia extra intellectum: & esse existentie quod est esse verum in re extra*» (ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* VIII, q. 9; ed. Badius, Parisiis 1518, ff. 319vK-320rK; cursivas nuestras). Consecuentemente, el Gandavense distinguirá dos líneas de participación, según la línea de la imitación formal y de la eficiencia causal, para los dos *esse* de la creatura: «In quantum enim ipsa se ipsa (...) est similitudo divinae essentiae secundum rationem causae formalis, convenit ei esse essentiae, in quantum autem ipsa in se ipsa (...) est effectus divinae essentiae, vel immediate, vel mediante agentis naturali secundum rationem causae efficientis, convenit ei esse existentiae» (ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* X, q. 7; en *Opera Omnia*, t. XIV, ed. Macken, E. J. Brill, Leiden 1981, 151, 51-56 – cursivas nuestras). Desde ya, no es posible ver nada de esto en santo Tomás, cuya perspectiva, más allá de la aparente afinidad terminológica, es notablemente diversa.

Por su parte, para este análisis textual Fabro remite especialmente a S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1 ad 2^{um}; d. 21, q. 1, a. 2. El contexto es en ambos casos netamente teológico y específicamente trinitario: por eso no debe sorprender el uso de la expresión «*esse essentiae*» que, en el contexto, procura indicar la común esencia de las divinas personas, sin por ello significar una anticipada asunción del sentido específico que dicha expresión obtendrá en el Gandavense. Llama la atención que Fabro no haga mención alguna del contexto teológico y trinitario.

⁴⁹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 198. La ed. francesa trae «acte» en lugar de «réalité» y añade una referencia a la forma sustancial: «... car l'*actus essentiae* peut aussi bien signifier l'acte formel de l'essence (forme substantielle) que le principe de son actualisation, c'est-à-dire l'*actus essendi*, qui en est distinct» (261).

que la esencia básicamente «es», entonces resulta claro que el *esse essentiae* designa la realidad formal de la esencia en su estructura lógico-metafísica, por lo que se lo puede llamar «*esse formale*»⁵⁰. El *esse formale* así entendido se diversifica, a su vez, en *esse substantiale* y *esse accidentale*, y es aquí donde Fabro ve el momento semántico de la raíz del error de atribuir un *esse* propio a los accidentes: no puede tratarse del *esse ut actus essendi*, que es el principio de la subsistencia de la sustancia, sino del *esse in actu*. La conclusión del análisis fabriano resulta muy clara:

Possiamo quindi concludere che l'*esse in actu* corrisponde all'*esse essentiae*: come all'essenza sostanziale corrisponde un *esse* sostanziale, così all'essenza accidentale (la quantità, la qualità, la relazione...) corrisponde l'*esse* accidentale. Ma l'*esse ut actus essendi* è il *principium subsistendi* della sostanza, grazie al quale tanto l'essenza della sostanza come anche quella degli accidenti sono in atto e operano nella realtà: l'*esse* degli accidenti è l'*esse in actu* nel tutto ch'è la sostanza prima, è quindi un'esistenza secondaria derivata dalla sostanza reale come un tutto in atto⁵¹.

El texto se presenta en perfecta coherencia con cuanto ha sido dicho. Para Fabro hay un único *esse* del supósito, entendiendo *esse* en el sentido de *esse ut actus*, y este único *esse ut actus* es el

⁵⁰ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 199.

⁵¹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 201-202. Y más adelante, luego del análisis de la tensión semántica entre *ens* y *res*: «... se *esse* si può dire tanto dell'essenza come formalità caratteristica nella costituzione delle sostanze, quanto dell'*ens* ch'è la realtà completa in atto», tuttavia «*esse* in senso proprio è soltanto l'*actus essendi*, che dà il sussistere alla sostanza. C'è quindi l'*esse essentiae* e l'*esse* ch'è *actus essendi*; nella sfera dell'*esse essentiae* si distinguono l'*ens (esse) substantiale* e l'*ens (accidentale)* nel senso che si è detto: ma l'*esse* attualizzante ch'è l'*actus essendi* non divisibile» (203 – a nosotros nos parece que la paréntesis de «accidentale» es fruto de una distracción y que el texto tendría que haber sido «*ens [esse] accidentale*», en correspondencia con la expresión utilizada inmediatamente antes). El *esse in actu* designa, por consiguiente, la actualidad que la esencia sustancial o la «esencia» accidental adquiere en virtud del *esse ut actus*, que es el acto propio y exclusivo de la sustancia primera en sentido fuerte.

principio de la subsistencia de la sustancia primera⁵². La unicidad del *esse* sustancial en el sentido del *esse ut actus suppositi* no se opone a la pluralidad del *esse in actu*, antes bien la funda: por eso cabe hablar, ante todo, del *esse in actu* de la existencia sustancial, que no es un principio ontológico sino un resultado, y, presupuesto este último, del *esse in actu* que pertenece a cada uno de los accidentes que inhieren en la sustancia primera⁵³. Así, esta distinción de los dos sentidos del *esse* recién indicados permite a

⁵² Refiriéndose explícitamente al problema del constitutivo del supósito, Fabro sostiene que la reivindicación del *esse* como *primum metaphysicum* arroja el resultado de «... riservare alla sostanza l'atto di *esse* ed a considerarlo come principio formale del "sussistere"» (C. FABRO, «La problematica...», 120). Por consiguiente, la «subsistencia» no debe ser considerada como un modo o un principio sobreañadido a la esencia, sino como un *resultado* cuyo principio formal es el *esse*.

⁵³ La consecuencia teológica, en el marco del misterio de la encarnación, es clarísima: en el Verbo Encarnado hay un único *esse* del supósito, el *ipsum esse subsistens* internamente *distinctum* según la relación de filiación y de común espiración, y un doble *esse in actu*, el de la naturaleza divina (realmente idéntico al *ipsum esse subsistens*) y el de la naturaleza humana. Lo que merece un relieve aquí, y constituye una de las particularidades del misterio, es que este doble *esse in actu* se encuentra a nivel sustancial (cfr. C. FABRO, «La problematica...», 121-125; para santo Tomás, cfr. por ejemplo la pertinente distinción ya en el juvenil *In III Sent.*, d. 11, q. 1, a. 2, donde se distingue el *esse simpliciter*, que es el *esse ut actus*, del *esse essentialiter*, es decir, el *esse in actu* de la naturaleza, y del *esse accidentaliter*, que es el *esse in actu* de los accidentes).

De aquí se desprende que yerra gravemente Galot, cuando sostiene que, al hablar de un único *esse* en Cristo, santo Tomás incurriría en cierto «monophysisme existentiel» (J. GALOT, *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Duculot, Paris 1969, 22). Si el p. Galot hubiera comprendido la distinción entre *esse ut actus* y *esse in actu*, además de haber evitado la superficial descalificación del Angélico y haberse ahorrado el espantoso oxímoron, habría advertido que el único *esse ut actus* del supósito divino en su distinción relacional intratrinitaria no era un obstáculo sino, justamente, el único fundamento válido para garantizar el *esse in actu* de la naturaleza asumida y, por consiguiente, una verdadera existencia humana en Cristo. Que en la correspondiente nota a pie añadida que santo Tomás «... veut ainsi éviter tous monophysisme», de manera, para él, insuficiente, constituye una ulterior prueba de su totalmente errada comprensión del tema.

Fabro resolver desde su raíz semántica y teórica al mismo tiempo la célebre discusión –más que resolver, diríamos eliminar de raíz su posibilidad misma– acerca del presunto «esse» propio de los accidentes. En realidad, se trata del *esse in actu* y no del *esse ut actus*, que es pertenencia exclusiva de la sustancia primera: «gli accidenti non hanno un atto di essere proprio diverso da quello della sostanza, ma il loro *esse* è l'*inesse* ovvero l'aderire alla propria sostanza»⁵⁴, mientras que el *esse* «nel senso intensivo e costitutivo come *actus essendi* appartiene (...) alla sola sostanza ed è ciò che attua la sostanza ovvero la fa sussistere»⁵⁵.

4.3. La «dialéctica interior del ser como acto»: fundación radical de la distinción entre «*esse ut actus*» y «*esse in actu*»

La distinción entre *esse ut actus* y *esse in actu* no debe considerarse, sin embargo, meramente fáctica: en realidad, ella ahonda sus raíces en la identidad misma del *esse*, y debe reconocerse en este punto la particular agudeza de Fabro. En efecto, hablando con propiedad, el *esse* es *subsistens* tan solo una única vez. El *esse* de los entes, por cuanto intensivo, no es ni puede ser *subsistens*, de tal modo que debe ser necesariamente *inhærens*. Pero un *esse inhærens* no puede ser *inhærens* si no hay una potencia subjetiva que lo reciba y posea. Por eso, en la identidad misma del *esse* creado es posible ver una exigencia del correspondiente principio potencial. El *esse* participado hace subsistir pero no es subsistente, y hace estar en acto a su sujeto sin poder estar en acto

⁵⁴ C. FABRO, «La problematica...», 117.

⁵⁵ C. FABRO, «La problematica...», 119. Las explícitas afirmaciones de santo Tomás en contextos decisivos no permiten cobijar duda alguna al respecto: «... illis proprie convenit fieri et creari, quibus convenit *esse*. Quod quidem *convenit proprie subsistentibus*, sive sint simplicia, sicut substantiae separatae; sive sint composita, sicut substantiae materiales. Illi enim proprie convenit *esse*, quod habet *esse*; et hoc est *subsistens in suo esse*. Formae autem et accidentia, et alia huiusmodi, non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo ea ratione dicitur ens, quia ea subiectum est album» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 45, a. 4).

fuera de él. La situación es paradójica, porque el *esse* participado, aún siendo el acto de todos los actos, no está de por sí en acto:

... l'esse come tale «non è», ma per essere deve diventare *ens* e ciò avviene per la «Diremtion» o composizione di *essentia* e *actus essendi*: l'esse è *quo* soltanto del *quod est*, ch'è l'*ens* come soggetto completo in atto di essere.

Esta es la «Diremtion» fundamental dell'*esse*; essa dal piano logico formale del rapporto semantico fra il participio (nella doppia forma verbale e sostantivata) e il verbo, passa al piano metafísico per esprimere la tensión dialéctica fundamental dell'*esse* e la prima composizione dell'ente finito⁵⁶.

Aquí Fabro llama en causa el término *Diremtion* (escisión, división), usándolo con distintos matices. Ante todo, la *Diremtion* se presenta, sin más, como sinónimo de «composición»: la composición de *essentia* y *esse* es una *Diremtion*. Hay también una *Diremtion* que podría llamarse «formal-gramatical», aquella que vige entre el infinitivo y el participio y que podría colocarse en el momento veritativo de la división del *ens*, habida cuenta, eventualmente, de su correspondiente expresión lingüística. Pero hay, además, una *Diremtion* que es la *Diremtion* fundamental del *esse*, ya que la *Diremtion* formal-gramatical expresa en realidad una situación ontológica, que es no sólo la composición recién referida sino, además, la «tensión dialéctica fundamental» del *esse*. ¿A qué cosa se refiere esta llamativa y fascinante expresión?

El mismo Fabro usa términos análogos en un contexto similar y a poca distancia temporal, cuando se refiere a una «dialectica interiore all'*esse* come atto»⁵⁷. Digamos que la «tensión dialéctica» indica una tensión de fondo que pertenece de suyo al *esse inhærens*, en cuanto que este último requiere la mediación de la esencia para

⁵⁶ C. FABRO, *Partecipazione...*, 219.

⁵⁷ C. FABRO, «La problematica...», 113. La expresión introduce directamente a *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9^{um}, que es sin dudas uno de los textos más profundos de santo Tomás acerca del *esse*.

expresar la riqueza de perfección que lo constituye. Pero, dado que lo que se expresará mediante la esencia es algún grado de la plenitud misma del *esse*, hace falta concluir que es «dentro» del círculo del *ipsum esse* que se despliega toda la actualidad del *ens*, casi como un desarrollo de sí mismo en sí mismo. Es por todo esto que se puede hablar de una «tensión», puesto que un extremo reclama al otro, y de una «tensión dialéctica», puesto que un momento no es el otro y que el resultado es la expresión del principio.

Habrá que guardarse, sin embargo, eventualmente engañados por la introducción del término «dialéctica», de interpretar esta «tensión dialéctica» como si se tratase de un dinamismo, de un «movimiento», interno al *esse ut actus*. A este respecto se imponen dos observaciones muy puntuales. Ante todo, dado que esencia y *esse* están como potencia y acto, el *esse*, por cuanto intensivo se lo considere y sea, queda, por así decirlo, «bloqueado», es decir, fijado y establecido de manera definitiva en cierto grado de expansión formal apenas es recibido por la esencia. Esta observación permite entender por qué, en un tomismo coherente, deban resultar las propiedades y cuáles deban ser las propiedades que resultan, es decir, por qué éstas y no otras. En efecto, justamente gracias a su «naturaleza» intensiva, en cuanto que es plenitud de perfección, el *esse* no se limita a la mera actuación existencial de la esencia, sino que emerge sobre ella, por lo que, aún fijado en cierto grado formal, el *esse* sigue expresando su emergencia una vez más, por así decirlo, a través del límite y del «filtro» de la esencia. Es por esto que las propiedades resultan: el perfume de la rosa, el color de la hoja, etcétera. El *esse* es, por consiguiente, el acto actuante radical justamente porque es el acto emergente por excelencia. Esta primera observación permite recuperar y defender el rol exclusivo e insuprimible de la esencia, que se convierte no solo en el recipiente del *actus essendi* sino también en el principio de su expansión formal sustancial y, ulteriormente, de las actuaciones accidentales en coherencia con la forma sustancial. La segunda observación es que el *esse*, por más que se encuentre en el origen de todo dinamismo y que a él se deba todo dinamismo, no es,

sin embargo, él mismo algo dinámico. Las declaraciones de Fabro son explícitas al respecto: «... l'esse in quanto esse non è attivo ovvero produttivo (...). L'esse come esse fa essere, non causa e non muove (...) è un principio in sè immobile al fondo delle cose»⁵⁸.

Con la expresión «tensión dialéctica» Fabro no procura, entonces, bajo ningún punto de vista, introducir cualquier tipo de dinamismo, ya sea movimiento, ya operación, en el interior del *esse ut actus*, sino expresar al mismo tiempo su «relación» con la esencia y la síntesis resultante que es el *esse in actu*. Por lo tanto, y tomando nota de estas aclaraciones, hace falta reconocer que, si hay una tensión dialéctica por la cual se requiere necesariamente la mediación de la esencia, la esencia será, a su modo, principio del *esse*. Y si la esencia es principio del *esse*, el *esse* será también, de algún modo, resultado de la esencia. De aquí se desprende que una cabal comprensión de la distinción entre *esse ut actus* y *esse in actu* tiene que pasar necesariamente a través del análisis de la densa fórmula tomasiana «forma dat esse». Pero esto ya nos lleva a considerar el aspecto dinámico de la causalidad.

⁵⁸ C. FABRO, *Partecipazione...*, 389. El acuerdo con santo Tomás no puede ser más evidente: «Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente» (S. TOMÁS, *C. Gent.*, lib. 1, cap. 20). Desorientado por su orientación trascendentalista-dinámico-maréchaliana, Rahner considera por su parte que el *esse* tiene que ser interpretado «vielmehr als innerlich bewegt, nicht als statisch festlegbar, sondern gleichsam zwischen nichts und unendlich oszillierend» (K. RAHNER, *Geist im Welt*, 172 – cursivas nuestras). Esta referencia a un presunto «oscilar» «entre» la «mada» y el «infinito» no puede ser tomado en serio. Lo que aquí se muestra, en cambio, oscilante, es ciertamente la interpretación de Rahner, quien parece inmediatamente después comenzar a encaminarse por la vía correcta: «Die Wesenheiten sind nur der Ausdruck der Eingrenzung dieses an sich grenzenlosen esse auf einen bestimmtem Grad von Seinsmässigkeit in diesem oder jenem bestimmten „ens“» (*ibidem*). Sin embargo, más que «expresión» (*Ausdruck*) hay que decir que la esencia es *principio*, como hemos visto.

5. LA CAUSACIÓN DEL «ESSE»

La división de la participación en trascendental y predicamental no se agota en el solo aspecto estático, sino que se extiende también al dinámico, con la consecuencia de que habrá que reconocer nuevamente aquí dos tipos fundamentales de causalidad, la trascendental y la predicamental. El principio de fondo que orienta la reflexión fabriana en este preciso ámbito constituye una prolongación de lo que hemos visto: así como la participación en el sentido estático constitutivo remitía al *esse* como a su fundamento, de manera semejante remitirá al *esse* en el sentido dinámico de la dependencia causal⁵⁹. Resulta necesario, entonces, considerar la causación del *esse* en ambos planos, a saber, el plano trascendental y el predicamental.

5.1. *La causación del «esse» en el ámbito trascendental*

Es pacífico que para Fabro, como para cualquier tomista, el *esse* es el término propio de la creación y el efecto propio y primero de Dios en las cosas⁶⁰. Sin embargo, la particular interpretación fabriana del *esse* lleva a redimensionar el significado de esta fórmula, haciendo ver que, precisamente en virtud de la causación directa del *esse*, «Dio s'interna tutto in tutto l'essere con la sua presenza»⁶¹. Pero vamos por partes.

⁵⁹ «Nel tomismo (...) la causalità totale ha una propria ed originale "risoluzione" teoretica ch'è propriamente la "resolutio" di tutti gli atti e di tutte le perfezioni predicamentali e trascendentali nell'atto intensivo ed emergente di *esse*» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 441).

⁶⁰ «*Primus effectus Dei in rebus est ipsum esse*» (S. TOMÁS, *Comp. Theol.*, lib. I, cap. 68; ed. Leon., t. 42, Roma 1979, 103, lin. 4); «... *esse est eius proprius effectus*» (C. *Gent.*, lib. 2, cap. 22, *Item*; Leon. man., 108); «... *esse est proprius effectus primi et universalis agentis*» (cap. 87, *Item*; Leon. man., 205).

⁶¹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 367.

Ante todo, Fabro acentúa que el *esse* es el término propio de la creación ciertamente en el sentido de «actus essendi», pero abrazándolo «nel suo significato vago di atto della realtà»⁶². Lo que Dios produce es, fundamentalmente, «la prima attuazione ovvero la messa in atto, per così dire, delle creature nel senso che l'atto di *esse* si expande nelle creature e nelle essenze ch'esso attua secondo le rispettive nature e il grado della loro perfezione»⁶³ y, en este sentido, se lo puede llamar y considerar «el *esse commune*». Pero, explica con claridad Fabro, este *esse commune* «non è una formalità astratta, nè un atto unico di essere che sia comune a tutti gli esseri, ma è l'*actualitas essendi* che ogni essere ottiene mediante l'*esse* proprio ch'è partecipato da Dio»⁶⁴. Así, el *esse* no debe ser considerado al modo de una formalidad sobreexcedente que se encontrará por encima de las demás creaturas, sino como la corriente interna que se expande en ellas según distintos grados de recepción. El *esse commune* será *commune* solamente en el intelecto que lo considera, mientras que cada cosa posee su *esse* propio⁶⁵. Pero como cada cosa es creada en cuanto que tiene el *esse*, el *esse* constituye la razón primaria de la acción creadora. De aquí se sigue que el *esse* es lo más profundo, lo más íntimo y al mismo tiempo más común y más vehemente, es decir, aquello que ninguna causa creada podrá jamás remover⁶⁶. Por eso, para nuestro autor, el *esse* participado se convierte en el «intermediario metafísico universale fra Dio e le

⁶² C. FABRO, *Partecipazione...*, 363. En la ed. francesa «ma nel suo significato» se convierte, defectuosamente, en «mais le sens» (370).

⁶³ C. FABRO, *Partecipazione...*, 364.

⁶⁴ C. FABRO, *Partecipazione...*, 365.

⁶⁵ «Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut animal non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu (...). Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum» (S. TOMÁS, *C. Gent.*, lib. 1, cap. 26).

⁶⁶ Cfr. respectivamente S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 8, a. 1; *De Anima*, q. 9 (con referencia explícita al *De Causis*); *Sup. lib. De Causis*, Prop. 1; Saff., 6, lin. 1-10.18-21; Prop. 4; Saff., 29, lin. 5-6.

creature»⁶⁷. Es, en efecto, gracias al *esse* en su carácter intensivo de acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones que la divina causalidad se cualifica como íntima, contentiva, total e intensiva.

Esta convergencia de *esse* intensivo participado y divina causalidad se ve para Fabro particularmente graficada en un profundo texto del Angélico al que nuestro autor recurre para mostrar, al mismo tiempo, la presencia íntima de Dios en las cosas, su causalidad total intensiva y el carácter intensivo del *esse* en cuanto principio formal: «a) quia forma rei est intra rem, et b) tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, et c) ipse Deus est proprie causa ipsius ESSE universalis in rebus omnibus, d) sequitur quod Deus in omnibus intime operetur»⁶⁸. Esto quiere decir que la presencia profunda de Dios en las cosas está anunciada y requerida a la vez por el *esse* como acto último en la *resolutio* formal de los grados de perfección y acto primero y originario en la constitución. Por consiguiente, hay que reconocer que «Dio è causa di tutto, e causa totale, immediata, ecc. perchè Egli è causa dell'esse ch'è il "primo mediante" ovvero attuante di ogni atto»⁶⁹.

⁶⁷ C. FABRO, *Partecipazione...*, 365.

⁶⁸ S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 105, a. 5; ed. Leon., t. 5, Romæ 1889, 476 b. La articulación del texto es de Fabro, como así también el relieve de «esse». Fabro da tanta importancia a este texto que lo cita completamente en versales. El «*esse universalis*» no quiere decir que el *esse* sea un universal abstracto, sino que es el efecto más común.

⁶⁹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 441. La ed. francesa no llega a volcar adecuadamente la tensión de los participios presentes usados por Fabro: *mediateur* / *attuant*, *actualise* (406). En este «internarse» de Dios en la creatura mediante el *esse* participado ve el pensador de Flumignano la fundación última de la realidad: «Ed eccoci, mi sembra, alla conclusione di quella che potrebbe dirsi l'ultima fondazione del reale nella speculazione tomistica: come tutti gli atti e tutte le perfezioni dell'ente sono attuate dall'esse (partecipato) ch'è l'atto κατ'ἐξοχήν, atto e sempre atto e soltanto in atto – sia pure per partecipazione – Dio, ch'è l'esse (per essenza) e quindi causa propria diretta e immediata dell'esse partecipato è causa propria diretta e immediata di tutti quegli atti e di tutte le perfezioni. Si ha quindi, e

La situación del *esse*, entonces, desde el punto de vista de la causalidad trascendental es doble. Por un lado, él mismo es causa constitutiva, en cuanto que es el principio de derivación, en el ente, de todo el tesoro de perfección que cada ente posee, comenzando por la subsistencia de la sustancia; por el otro, es el término propio de la causalidad divina que causa el ente causando el *esse*:

Quando indichiamo l'*esse* partecipato come il «mediante trascendentale» dell'intraneazione della causalità divina nella creatura, si tratta di un «mediante» nel senso di «causa costitutiva intermedia» fra Dio e la creatura, com'è ovvio. Al contrario l'*esse* partecipato è il «termine» proprio della causalità divina costitutiva dell'ente finito, tanto nell'essere come nell'agire...⁷⁰

Por lo tanto, lejos de reducirse a la mera *positio extra nihilum et causas*, la causalidad trascendental del *esse* establece la total derivación y la más absoluta dependencia del ente y del conjunto de los entes con respecto al *ipsum esse subsistens*. La producción trascendental del *esse* condensa en sí misma todos los aspectos de la divina causalidad, de tal manera que para Fabro la «moción» divina de las creaturas coincide metafísicamente con el suministro del *esse* y no debe, en absoluto, ser entendida cartesianamente como un segundo momento «physico» de impulso mecánico-eficiente⁷¹. En

non sarà detto mai abbastanza, che l'*esse* è veramente il principio "mediante trascendentale" che fonda ed esige la causalità totale intensiva di Dio rispetto alla creatura» (441 – cursivas nuestras).

⁷⁰ C. FABRO, *Partecipazione...*, 443-444. La ed. francesa en vez de «si tratta (...) di causa totale costitutiva» trae «il ne s'agit pas (...) de cause efficiente intermédiaire» (409). Consideramos que la ed. italiana se expresa, aquí, notablemente mejor.

⁷¹ «Il momento della produzione dell'*esse* ch'è la creazione, è il *momento della causalità divina come tale*, nel quale si risolvono (teoreticamente e realmente) gli altri due momenti della causalità trascendentale che sono la conservazione e la mozione. Si vuol dire, per quanto è possibile spiegarsi a questo livello di considerazione, che tutte le altre forme della divina causalità conseguenti alla creazione, non solo nell'ordine naturale ma anche – con la debita distinzione – in quello soprannaturale, presuppongono (dice San Tommaso) e si risolvono (ci pare di poter dire) da parte di Dio nella produzione dell'*esse*. La formula potrebbe

consecuencia, la dependencia radical de la creación, fundándose en el *esse*, trae necesariamente aparejada la presencia intimísima de Dios en las cosas, que tendrá una repercusión decisiva, ulteriormente, en lo que respecta a la operación de las mismas: Dios se hace presente en todo ente y operante en todo operante y esto en virtud del *esse* intensivo que confiere. Para Fabro, la intimidad de la presencia es correlativa a la profundidad de la incidencia, según el principio neoplatónico de la mayor influencia que tiene la causa primera con respecto a la segunda, que santo Tomás recoge del *De Causis* y redimensiona a la luz del *esse* intensivo.

essere: come l'esse è l'atto di ogni atto, così la divina produzione dell'esse è realmente l'attuazione prima di ogni atto» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 482 – cursivas nuestras).

Si bien en esta sede no podemos más que aludir brevemente, hace falta subrayar que uno de los aspectos más notables anexos a la nueva y profunda interpretación fabriana de la causalidad es la superación definitiva de la *vexata quaestio* «*De Auxiliis*» y, más profundamente aún, el haber alcanzado de manera decisiva la fundación de la libertad participada. En efecto, tan absurdo como hipotizar un segmento de autonomía ontológica por parte de la creatura sería el interpretar la causalidad divina como «concurrente» en la posición del acto libre. Lo que ha desviado, como de costumbre, a los distintos intérpretes ha sido el pasaje del *esse* a la *existentia*. En realidad, es a la luz del *esse* intensivo participado que puede encontrar su última justificación teórica la libertad radical y que se pueden entender, a la vez, tanto su absoluta dependencia ontológica como su igualmente absoluta independencia existencial con respecto a Dios. Las declaraciones de Fabro sobre el particular son explícitas: «... l'origine e il malinteso delle controversie *De auxiliis* non è stato soltanto e soprattutto il prevalere della prospettiva psicologica da una parte (molinismo) o della prospettiva metafisica dall'altra (tomismo), ma va ricercato più a fondo nell'obnubilamento del significato originario dell'esse tomistico da quello intensivo di *actus essendi* a quello fattuale di *esse existentiae* o *existentia* senz'altro, comune ad ambedue le parti ma ignoto a San Tommaso» (*Partecipazione...*, 464, n. 161). Fabro ha retomado al pasar estas consideraciones en *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, 54, n. 66, donde Dios es llamado «primo principio intensivo», y en la p. 101, n. 32 (= 201-202, n. 2) confrontándose con Schelling. Para una tentativa ulterior de profundización y de explicitación de esta fundación de la libertad en el *esse*, cfr. nuestro estudio *La svolta metafisica...*, 95-109.

Ahora bien, el *esse* participado es el término directo y propio de la divina causalidad, pero no es creado de manera separada: ello sería contradictorio. Al mismo tiempo, es claro que no corresponde al *ipsum esse subsistens* jugar el rol protagónico de la medida interna según la cual el *esse* será suministrado al ente: de ser así, el *ipsum esse subsistens* se identificaría con la forma y, automáticamente, dejaría de ser el *ipsum esse subsistens*, lo cual también sería contradictorio⁷². Por este motivo el texto citado más arriba, después de afirmar que el *esse* era el término de la divina causalidad, concluía: «... ed ha perciò la sua "misura" ovvero il proprio grado ontologico della forma od essenza a cui va unito»⁷³. Pero, si bien la forma determina la medida del *esse* y es requerida por este último según la tensión dialéctica antes mencionada, no debe de aquí concluirse que la forma sea producida por el *esse*. Esto también sería una contradicción, puesto que el *esse* no es acto sino de la forma que lo recibe y, por consiguiente, no podría producirla *ex nihilo*. En consecuencia, corresponde al *ipsum esse subsistens* establecer la primigenia división del ser según la diferencia ontológica. Afirma, en consecuencia, Fabro:

Si deve ammettere che alla prima origine delle cose, è Dio stesso che fa la prima «Diremition» dell' *esse* partecipato nei suoi principi e

⁷² «Però bisogna guardarsi subito da illazioni semplicistiche che potrebbero affacciarsi. Anzitutto, ed è la prima, quella di pensare che Dio causi l' *esse* e lo lasci a se stesso, in aria, quasi che l' *esse* creato partecipato sia sussistente per se stesso. È chiaro che solo l' *esse* per essenza è l'unico sussistente reale per definizione (...). [Dios] non può supplire la funzione di causa formale intrinseca, perchè altrimenti s'identificherebbe con il grado ontologico e l'essenza della creatura» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 366).

⁷³ C. FABRO, *Partecipazione...*, 444. En lugar de «ha» la ed. francesa trae «reçoit» (409), que es menos correcto. No hay que dejar pasar el matiz, porque una cosa es decir que el *esse* recibe su medida de la esencia y otra cosa es decir que obtiene su medida a partir de la esencia que lo recibe. La determinación que la esencia confiere al *esse* no lo enriquece en su actualidad, sino que lo limita y lo contrae.

che procede da Dio non solo l'esse ma anche l'essenza e la forma che lo riceve⁷⁴.

Debe, sin embargo, notarse que la situación de los dos principios con respecto a la Causa Primera no es exactamente la misma, sino que se articula jerárquicamente según el primado del acto sobre la potencia:

E' chiaro che tanto l'essenza come l'esse sono causati (creati e conservati), e non è l'atto di esse partecipato che causa l'essenza a cui è unito; ma l'essenza della creatura è unita (dal Creatore) all'esse proprio partecipato per la costituzione dell'ente finito, come la potenza al proprio atto costitutivo. Si comprende allora come S. Tommaso indichi l'esse partecipato come ciò ch'è «magis intimum» e «quod immediatius» e «profundius inest»: nell'ordine reale l'esse è più intimo e più profondo e più immediato... della stessa essenza perchè è il termine proprio nell'ente della divina causalità⁷⁵.

Escapa del objetivo que se proponen las presentes páginas detenernos a considerar más de cerca la específica producción de la esencia. Sí resulta importante dejar sentada la conclusión de que la causación, como producción primigenia, del *esse* desde el punto de vista trascendental es, y no puede no ser, competencia de la Causa Primera, en cuanto que ella es el *ipsum esse subsistens* y la creación

⁷⁴ C. FABRO, *Partecipazione...*, 366.

⁷⁵ C. FABRO, «La problematica...», 117. Dios produce por creación la esencia donando el *esse*. El texto del Angélico al que recurre Fabro no permite cobijar dudas al respecto: «Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit» (S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 3, a. 1 ad 17^{um}). Poco después, santo Tomás vuelve sobre el particular con mayor fineza aún: «Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia» (a. 5 ad 2^{um}). Este último texto pertenece a una secuencia de tres respuestas, en las cuales santo Tomás expone en degradé tres reducciones, según la triple emergencia de la actualidad: la tercera respuesta funda la consistencia de la materia en la forma; la segunda, la consistencia de la esencia en el *esse* y la primera, la consistencia del *esse participatum* en el *esse per essentiam*. Se muestra, pues, operante la doble *resolutio*.

active sumpta la «productio totius esse»⁷⁶. Una tal producción escapa absolutamente a la energía operativa de cualquier agente creado.

5.2. La causación del «esse» en el ámbito predicamental

La producción trascendental del *esse* por vía de creación no anula, sino que exige, como se ha visto, la mediación del recipiente propio del *esse*. Esta exigencia surge de la «tensión dialéctica» del *ipsum esse* como plexo de todas las perfecciones. Pero como el grado de densidad del recipiente establece, por así decirlo, el entero ámbito del orden predicamental, cabe hablar de una mediación predicamental del *esse*.

Con toda probabilidad, este segmento teórico representa uno de los momentos más áridos de la metafísica fabriana del *esse*, a la vez que se muestra como uno de los aspectos más originales de la misma. Habida cuenta de ello, por prolijidad expositiva y para mayor precisión conceptual, conviene dividir la presentación del tema en dos breves partes.

I. *La mediación formal del «esse»*. El positivo rol de la forma en relación con el *esse* se encuentra sintetizado en la densa fórmula tomasiana *forma dat esse*.

Recurrente en el Angélico a la vez que decididamente aristotélica en su espíritu y origen⁷⁷, la expresión, que asume un valor de

⁷⁶ S. TOMÁS, *In VIII Physic.*, lect. 2, nr. 987.

⁷⁷ τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τοῦτου ἡ ψυχὴ (ARISTÓTELES, *De Anima*, B, 4, 415 b 12-14; Ross, 34). El texto constituye una demostración, que concluye: la ψυχὴ de los vivientes es la οὐσία de los mismos. No se equivoca, pues, Fabro al considerar que la fórmula *forma dat esse* «assume, nel suo nucleo originario, la metafísica aristotélica» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 333); al mismo tiempo hace notar, y con razón, que también a Boecio corresponde un rol fundamental en la asunción tomasiana del principio, que en alguna de sus formulaciones se inspira, sin duda alguna, en él:

principio, se muestra problemática, porque parecería oponerse a cuanto hasta ahora se ha dicho. En efecto, a una primera mirada, afirmar que la forma es la fuente del *esse* parecería significar que el *esse* no es fundamento de la forma, con lo cual la emergencia del *esse* quedaría, en primera instancia, seriamente comprometida. Se puede, pues, reconocer que la fórmula tiene toda la apariencia de ser la menos indicada a la hora de defender la emergencia del *esse*⁷⁸.

El frecuente recurso de santo Tomás al principio como así también la variedad de formulaciones con las que lo presenta no hacen más que reforzar la dificultad. Para santo Tomás la forma es «principio» y «causa» del *esse*, el cual «consigue» a la forma, es «efecto» de la forma⁷⁹. Si a esto sumamos que para el Aquinate la forma en cuanto forma tiene razón de acto, entonces el problema se acrecienta hasta asumir los rasgos de una aparente contradicción: en efecto, el Angélico afirma perentoriamente que la forma es principio y, más aún, causa del *esse*, que la forma es acto y acto primero; al mismo tiempo, en otra serie de textos, afirma que el *esse* es acto, incluso de las formas mismas, que es lo más formal de todo y, a la vez, que es lo que más íntimamente inhiere en las cosas. Esto quiere decir, al menos en apariencia, que, en cierto sentido, la forma es acto y causa y el *esse* es su efecto y, por consiguiente, se encuentra en potencia con respecto a ella; en otro sentido, que la forma es potencia y el *esse* es acto y que el *esse* es más forma que la forma, puesto que es lo más formal de todo.

Hay que conciliar, entonces, las dos afirmaciones, a saber, que la forma es acto y que la forma es potencia, y explicar cómo la forma

«omne namque esse ex forma est» (BOECIO, *De Trinitate*, cap. 2; PL 64, 1250 B). El correlato tomasiano de la fórmula boeciana se encuentra en un comentario a Aristóteles, lo cual confirma el espíritu aristotélico del principio: «omne esse est secundum aliquam formam» (S. TOMÁS, *Sent. lib. De An.*, lib. 2, cap. 5; ed. Leon., t. 45/1, Roma-Paris 1984, 88, lin. 104).

⁷⁸ «... la formula *forma dat esse rei* sembra la meno adatta per esprimere la causalità dell'esse nella metafisica tomista» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 344).

⁷⁹ Cfr. respectivamente, S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 77, a. 1; *De Anima*, q. 14 ad 8^{um}; *C. Gent.*, lib. 2, cap. 55; *S. Th.*, I^a, q. 42, a. 1 ad 1^{um}.

pueda dar el *esse*. Fabro se da cuenta de que en la precisa determinación de este problema se juega la valencia misma del significado fundante del *esse* y la consistencia teórica del tomismo⁸⁰.

Obviamente, para conciliar las dos afirmaciones no basta con remitirse al rol de acto de la materia que corresponde a la forma en las esencias compuestas, porque en el tomismo se admiten las esencias simples, carentes de materia, de tal modo que nos encontramos con formas que son potencia y acto al mismo tiempo. Pero la dificultad puede ser superada si se tiene en cuenta con Fabro que la producción del *esse* se desdobra necesariamente en dos momentos:

... la causalità ovvero derivazione dell'*esse* ha due momenti, uno immanente rispetto alla forma ed uno trascendente rispetto all'efficiente. Il momento della derivazione dalla forma è di fondazione predicamentale in quanto indica la corrispondenza fra l'atto formale e l'atto entitativo⁸¹.

Por consiguiente,

... la formula di *forma dat esse* se è valida nell'ordine sia essenziale come reale, lo è nell'ordine predicamentale soltanto. Non poteva esserlo in quello trascendentale. Vale a dire, la forma è il principio determinativo e quindi propriamente costitutivo dell'essenza reale

⁸⁰ Tal es la importancia que Fabro da al argumento, que cita 54 textos de santo Tomás para estudiar la fórmula y calibrarla adecuadamente. Para el análisis de los textos, cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 335-345; para todo el tema: 330-359, 369-371, 642-645. En la ed. francesa los textos son 35: cfr. 349-354; para todo el tema: 344-362, 377-380, 630-633.

⁸¹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 349-350. Esta correspondencia, añade Fabro inmediatamente, «... è bensì un rapporto di potenza ad atto ma (...) d'altronde ciascuno è atto nel proprio ordine e quindi mentre non si dirà mai: *forma sequitur materiam*, poichè la materia è soltanto potenza, si dice invece *esse sequitur formam* perchè la forma è atto qualificato e fondante, benchè non sia "in atto" per se stessa ma mediante l'*esse*».

(...). Ma nell'ordine trascendentale la forma non è l'esse, ch'è l'*actus essendi*, il quale procede per partecipazione da Dio⁸².

De este texto se desprende que la solución fabriana de la aporía descansa, en última instancia, sobre la distinción, señalada anteriormente, entre el orden trascendental y el orden predicamental. En base a dicha distinción, es posible afirmar que la forma es acto y potencia al mismo tiempo pero bajo diversos respectos: potencia en cuanto esencia, acto en cuanto forma. Es potencia como principio del ente y es acto como principio de la sustancia o, lo que es lo mismo, es potencia en el orden trascendental y acto en el orden predicamental. Es potencia como esencia, porque como esencia se refiere totalmente al *esse*, en cuanto sujeto receptor del mismo. Pero la esencia, realizada por el *esse*, obtiene, precisamente en virtud de esta recepción, la actualidad de su forma, que deviene principio de la efectiva constitución específica de la entera sustancia. En el plano trascendental la esencia es principio receptivo del *esse*, en el orden predicamental la forma es principio comunicativo del mismo, al conferir al supósito todos los grados genéricos y específicos de perfección, y, sobre todo, por cuanto paradójico pueda resultar, dando al supósito el *esse ut actus* en cuanto que lo recibe:

... l'unica forma sostanziale conferisce al composto l'attualità di tutti i gradi dell'essere inclusi nella propria determinazione, p. es. «homo, animal, vivens, corpus, substantia... ens»⁸³.

⁸² C. FABRO, *Partecipazione...*, 334-335.

⁸³ C. FABRO, *Partecipazione...*, 367-368. Para santo Tomás es clarísimo que las dos proposiciones no se contradicen. La mediación formal del *esse* no significa la producción efectiva del mismo: «... [M] *quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem (...); vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. [m] Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei: quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. [C] Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat*

La forma es, entonces, el perno de la constitución predicamental de la sustancia en cuanto que de ella derivan todos los grados ontológicos de perfección, incluido el *esse*. Por eso la situación es ambivalente y de fundación doble, según los distintos planos, y Fabro considera, con santo Tomás, que hay una «*intrinseca derivazione dell'esse dalla forma*»⁸⁴. La mediación positiva que la forma ejerce predicamentalmente sobre el *esse* parece invertir, entonces, la relación de causalidad que se verifica en el orden trascendental.

A partir de estas consideraciones, Fabro identifica dos precisos sentidos del principio, uno estrictamente tomasiano y otro aristotélico

esse causatum ab alio» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 3, a. 4; ed. Leon., t. 4, 42 a). Es a causa de esta mediación predicamental formal que el santo Doctor puede afirmar «*essentia angeli est ratio totius esse eius*» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 52, a. 2 ad 2^{um}; ed. Leon., t. 5, 45 b), una afirmación en la que, observa Fabro, «*l'essenza o forma ha valore di principio positivo nella fondazione dell'esse*» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 345; cfr. *Participation...*, 358).

Vale la pena hacer notar que, si bien se hable habitualmente y de manera genérica de los tres grados formales *esse-vivere-intelligere*, y, entonces, de los meramente entes, de los vivientes y de los sapientes, no obstante ello *jamás, pero jamás, una forma da solamente el «esse»*, sino que da el *esse* según cierto grado formal que será el meramente corpóreo, el mineral... ¡el cuántico! si se quiere, pero siempre cierta determinación del *esse*. Y esto es así, precisamente, porque ninguna forma se identifica con el *esse* y, por consiguiente, lo media según la propia capacidad. A nosotros nos parece que esta explicitación posibilita cualificar con mayor exactitud en su justa dimensión el alcance del principio. Fabro alude a ella al pasar: «... l'esse *subsistens* intensivo abbraccia ogni perfezione e contiene la pienezza del vivere e dell'intendere qual è Dio stesso, l'ens al suo primo grado formale; p. es. del minerale più semplice, esprime il grado più elementare nel reale» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 269). El Angélico, por su parte, presenta una fórmula concisa e iluminante al mismo tiempo: «... quia tamen quelibet forma est determinatiua ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, set est habens esse» (S. TOMÁS, *Sup. Boeth. De Ebd. Expos.*, lect. 2; ed. Leon., t. 50, Roma-Paris 1992, 273, lin. 234-236).

⁸⁴ C. FABRO, *Partecipazione...*, 349 – primera cursiva nuestra. La audaz expresión fabriana indica la extrema concreción de la fundación de la dinámica de la realidad en el tomismo originario: «Non è quindi in astratto che San Tommaso concepisce i rispettivi rapporti della forma alla materia, della forma all'esse, dell'esse alla forma e dell'esse all'ens, ma nel plesso concreto inscindibile della realtà in atto» (353).

que, no obstante ello, es profundamente transformado a la luz del *esse*. Ante todo, *forma dat esse* en el sentido de que confiere la identidad específica: sentido aristotélico. Además, *forma dat esse* en el sentido de que es ella el principio de recepción del *esse ut actus*: sentido tomasiano⁸⁵. Pero, podemos añadir, el sentido aristotélico es profundamente transformado a la luz del sentido tomasiano: puesto que el *esse* específico que la forma confiere trasluce la intensividad del *esse ut actus*, el *esse in actu* que confiere la forma expresa tomasianamente algo más que lo que expresa aristotélicamente.

Con tres fórmulas sintéticas, mas no por ello poco precisas, podríamos decir que para Fabro la forma es el acto de la esencia, que la esencia es la potencia del *ens* y que el *esse* es el acto del *ens*.

§ 1. *La forma es acto de la esencia*. Es el acto de la esencia, sea ésta compuesta o simple. La forma debe considerarse como acto por dos motivos. Ante todo, porque expresa un cierto grado de perfección y, por consiguiente, tiene y es una determinación predicamental ya de suyo; además, porque, expresando un grado de perfección, se muestra como cierta efectiva participación de la plenitud del *esse*. Como se puede ver, se trata de dos aspectos positivos, de tal manera que concebir la forma como mero principio negativo, sin contribución efectiva alguna en la constitución del *ens* significaría una traición a los principios más básicos del tomismo.

§ 2. *La esencia es la potencia del «ens»*. Esta afirmación merece una particular consideración. La esencia abre y establece, por así decirlo, un orden propio, el «plano esencial», si se quiere, y en este plano corresponde a la forma la razón de acto; pero la esencia *pertenece*, y no puede ser de otra manera, al plano del ente, «dentro» del cual cumple su propio rol, subordinado al *esse*. Pues bien, en el orden del ente, la esencia es la potencia del *esse* y debe

⁸⁵ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 644-645.

ser vista y considerada como una verdadera *potentia essendi*. Esta determinación nocional de la esencia como *potentia essendi*, como «*id quo aliquid habet esse*», permite aferrar adecuadamente su enraizamiento en el *esse* mismo, puesto que toda potencia se ordena a su acto propio y de él toma su configuración e inteligibilidad. Una concepción esencialista de la estructura del *ens*, en la que el *esse* sería el solo factor existensivo o realizante y la esencia aquello que aportaría todos los grados de perfección formal, establecería una dicotomía irresoluble puesto que no habría manera de fundar la unidad originaria del *ens* sino de manera postulatoria y puramente extrínseca, sin posibilidad alguna de explicar la relación profunda que vincula ambos principios. Sin embargo, hace falta añadir que, aún siendo en sí y de suyo *potentia essendi*, la esencia no se encuentra, en el ente, jamás *in potentia*: es potencia con respecto al *esse* que la actualiza, pero el *esse* la pone en acto y, dado que la esencia no estará jamás en el ente sin el *esse*, no se encontrará, en el ente, jamás en potencia. Por eso la efectiva situación de la esencia es la de encontrarse en acto. Los dos momentos, el trascendental de la constitución y el predicamental de la derivación, son ontológicamente inseparables y cronológicamente simultáneos.

§ 3. *El «esse» es el acto del «ens»*. Si la esencia es en acto en el ente, esto acaece en virtud del *esse* que la actualiza. Por lo tanto, en el orden trascendental de la constitución del ente toda la razón de actualidad se encuentra del lado del *esse*. El *esse* es el acto del *ens* y aquello que más íntimamente le pertenece, aquello que de más formal posee, el acto último en la resolución y primero en la constitución. Obviamente, tanto en este párrafo como en el precedente, entendemos *ens* ante todo en el sentido fuerte de la sustancia primera, mientras que las determinaciones accidentales obtienen en virtud de su radicación en la sustancia el respectivo *esse in actu*.

Por lo tanto, para Fabro el principio *forma dat esse* traduce de maravillas la situación metafísica fundamental según la cual el *esse*

es el acto fundante en el orden trascendental, mientras que la forma lo es en el orden predicamental. En efecto, gracias al *esse* la esencia, con toda su estructura y dinamismo, se inserta en el orden real, que es el orden del *ens* en cuanto participante del *ipsum esse subsistens*; gracias a la *forma*, en cambio, surgen en el *ens* todos los grados de perfección y en ella encuentran su raíz las acciones y operaciones. Por eso también se puede decir: el *esse* es el mediante trascendental de la causalidad divina y la *forma* es el mediante predicamental de la causación del *esse*. Pero esto ya nos lleva al siguiente apartado.

II. *La producción predicamental del «esse»*. Naturalmente, la causación directa del *esse* en términos de eficiencia puede ser solamente atribuida a la causa primera, que es el *ipsum esse subsistens*; al mismo tiempo, esta causación eficiente directa no excluye, como acabamos de ver, la mediación formal⁸⁶. Ahora bien, la mediación formal no se agota en el mero plano estático. En efecto, hemos visto también que, por más que sea acto de todos los actos, para Fabro el *esse* no es, de suyo, activo y, siendo la fuente de todo dinamismo no es, él mismo, un principio dinámico. Es en cambio a la forma a la que corresponde el rol de principio dinámico en el orden predicamental y esto mediante las distintas potencias operativas, por lo que resultaría demasiado simplicista y superficial reservar la producción del *esse* a la sola Causa Primera excluyendo de dicha producción todo tipo de influjo eficiente por parte de la causa segunda.

El tema no es fácil en sí mismo y tampoco, al parecer, lo fue para el Doctor común. En efecto, Fabro considera que hay un progreso en santo Tomás mismo en lo tocante a la causación del *esse ut actus*. El

⁸⁶ En todo este tema Fabro se muestra sumamente aderente a los textos tomasianos, privilegiando de manera especial *De Ver.*, q. 27, a. 1 ad 3^{um}: «esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis» (ed. Leon., t. 22/3-1, 791, lin. 182-186). Que el contexto de la cita sea teológico no afecta a la validez del principio, antes bien la confirma.

Angélico habría sostenido hasta la *C. Gentiles* e inclusive las *QQ. De Potentia* que el *esse* es efecto exclusivo de Dios. Al generar un individuo semejante en la especie, la creatura tendría una función *quasi* instrumental con respecto a la causa de la entera especie, pero no cabría decir lo mismo en lo tocante a la producción del *esse*: en la esfera del *esse*, para el Angélico la creatura será, a lo sumo, «causa essendi *hoc*»⁸⁷, donde la forma verbal acentúa el aspecto del *esse in actu*, confirmado por el «*hoc*», reservándose de modo exclusivo para la Causa Primera la producción del *esse ut actus*. El progreso, según Fabro, se hace ver claramente en la *Summa*, donde, volviendo sobre el argumento, santo Tomás ensambla admirablemente causalidad y participación:

Aliquod perfectum participans aliquam naturam, facit sibi simile, non quidem producendo absolute illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturae humanae absolute, quia sic esset causa sui ipsius, sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato. (...) Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc⁸⁸.

El texto reviste para nuestro autor una importancia insoslayable, puesto que se habla de una cierta causación del *esse* en una

⁸⁷ S. TOMÁS, *C. Gent.*, lib. 2, cap. 21, *Adhuc*; ed. Leon. man., 106.

⁸⁸ S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 45, a. 5 ad 1^{um}; ed. Leon., t. 4, 470 a. Sin embargo, hacia el final de su *opus magnus* Fabro cita en defensa de su interpretación de la causación predicamental del *esse* un texto de la *Contra Gentiles*, que concluye: «... omnia quae dant esse, hoc habet in quantum agunt in virtute Dei» (lib. 3, cap. 66, *Adhuc*; ed. Leon. man., 299; cfr. C. FABRO, *Participation...*, 632). Este recurso de Fabro a un texto relativamente temprano parece poner un signo de interrogación acerca del presunto progreso de santo Tomás al respecto o bien acerca de lo acertado de la elección de este texto, el cual, nos parece, puede ser leído en sentido más débil que el que Fabro le atribuye. De todos modos, la observación no arroja duda alguna acerca de la pertinencia de la interpretación fabriana de la causación predicamental del *esse*, que consideramos totalmente satisfactoria.

determinada realidad concreta. El hecho de que la vestidura gramatical de la fórmula sea negativa no afecta, según Fabro, a su positividad ontológica⁸⁹. Vale la pena observar al respecto que no hay aquí una forma verbal (causa *essendi*), sino que se usa directamente «esse» y se lo presenta como causado «*in hoc*» por un ente creado. En consecuencia, el filósofo italiano se siente autorizado para hablar, en términos de eficiencia, de una «causalidad predicamental del *esse* trascendental»⁹⁰.

El motivo de esta conclusión fabriana radica en que invariablemente la generación de un nuevo ente implica la participación del *esse ut actus*, sin la cual el nuevo ente no sería ente. Naturalmente, la infusión del *esse* es competencia exclusiva de Dios; sin embargo, puesto que el *esse* requiere necesariamente la mediación formal, la dialéctica interna de la que hablábamos antes pone la exigencia de su inserción en la dinámica causal predicamental: el *esse ut actus* no está excluido del influjo de la causalidad eficiente predicamental, si bien no puede ser infundido por ella. En la generación sustancial, al causar directamente que la materia adquiera la determinación de cierta forma, el agente predicamental causa, indirectamente, el *esse* en cuanto que se sigue de la forma, según lo arriba indicado:

... nella causalità predicamentale il termine diretto della causalità è la forma, mentre l'*esse* si può dire ch'è causato «in obliquo»: ma è causato anch'esso o meglio è concausato nella causazione della forma⁹¹.

⁸⁹ «La formula è negativa, ma il significato è schiettamente positivo: l'agente creato può causare l'*esse absolute*, non secondo l'universalità di essere perchè l'effetto non può superare la causa, bensì nella concretezza dell'atto singolare» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 369).

⁹⁰ C. FABRO, *Partecipazione...*, 369.

⁹¹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 394. Y ya unos renglones antes: «... da una parte ogni causalità si svolge nella linea formale, perchè l'*agere* è dei singoli che causano effetti singoli dentro i limiti della propria natura; ma, dall'altra parte, qualsiasi azione in quanto produce un'esistenza attinge l'*esse* come atto della nuova essenza» (393).

Poco más adelante, con no menor fuerza y con extremada precisión, Fabro concluye:

... il termine proprio della causalità predicamentale nei processi di generazione e corruzione è la forma ch'è l'atto primo dell'essenza corporea; ma si deve aggiungere che il termine inadeguato e connotato, e tuttavia specificante come atto ultimo del divenire stesso, è l'*esse*⁹².

Recojamos las expresiones fundamentales que describen esta producción predicamental del *esse* según la interpretación de Fabro. El *esse* es «concausado», porque es causado al mismo tiempo que la participación de la materia en la forma y derivado de esta última. El *esse* es, entonces, causado «*in obliquo*» porque el influjo directo de la eficiencia predicamental no recae sobre él sino sobre la forma. El *esse* es también «término» de la causalidad predicamental, en cuanto que es «connotado» por ella en la causación de la determinación de la materia. Es un término connotado «inadecuado», puesto que su causación depende, según derivación intrínseca, de la medida impuesta por la forma y no llega nunca a expresar la plenitud de la virtualidad del *esse*. Y es un término, no obstante todas estas restricciones, «especificante último», puesto que lo que es generado es una sustancia, que es el ente en sentido principal y que, por consiguiente, *habet esse* en sentido fuerte. Por lo tanto, si bien infundido por la Causa Primera, el *esse* participado es también un resultado de la causalidad eficiente segunda.

Esto no quiere decir que la creatura pueda, por su parte, crear el *esse*: la incidencia eficiente predicamental en la producción del *esse* presupone la causalidad creadora de la Causa Primera; pero, justamente, porque es una verdadera y efectiva causalidad, la causalidad eficiente predicamental no puede no afectar al modo en que el *esse* creado será participado y, en consecuencia, a la efectiva participación del mismo: cuando hay un nuevo ente, hay una nueva participación del *esse* y esto no escapa al radio de influencia de la

⁹² C. FABRO, *Partecipazione...*, 394.

causa eficiente segunda. Por lo tanto, para Fabro la producción predicamental del *esse* es una consecuencia directa de los más elementales principios tomasianos, puesto que todo agente actúa en cuanto que está en acto y, por consiguiente, según su forma, es decir, en la medida y modo en que posee el *esse*, por lo que su manera de actuar determinará la manera y el modo en que el nuevo ente participará del *esse*, si bien no será el agente predicamental el que lo infunda. Se puede afirmar, entonces, que para Fabro, la sustancia causa la sustancia, la forma causa la forma, el ente causa el ente y el *esse* causa el *esse*, según el propio grado de intensidad y de pertenencia en la efectiva confluencia de los distintos planos de la causalidad predicamental y trascendental⁹³.

* * *

Es posible todavía individuar en la lectura fabriana de la producción del *esse* un ulterior momento teórico que nos reserva una novedad notable en lo tocante al efectivo alcance de la convergencia de causalidad predicamental y trascendental. Porque, si bien la creación es la *productio totius esse*, no se sigue de allí que

⁹³ «La forma (e l'essenza) è il contenuto, l'*esse* è l'atto. L'ente è ente per l'*esse*, e l'ente causa l'ente e in quanto ente; e così l'uomo che genera l'uomo, come questo cane che genera quel cane, è ente e può causare in quanto già è, e può comunicare la natura canina a quel cane in quanto dando questa natura la pone sul piano dell'*esse* e perciò causa in quanto causa l'*esse*» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 394. Y cita a confirmación un profundo texto del santo Doctor: «... nihil potest esse causa nisi inquantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 104, a. 3 ad 1^{um}; ed. Leon., t. 5, 468 b).

Se ve aquí claramente la confluencia de los distintos planos según las distintas competencias, como había señalado el mismo Fabro anteriormente: «Nella dinamica della causalità predicamentale dell'*esse*, la forma e l'agente stanno quindi nel rapporto di un'appartenenza inscindibile e di mutua complementarietà: il superamento è nella sfera trascendentale che si fa capo alla causalità creativa dello *Ipsum esse subsistens* secondo tutta la pienezza (formale, efficiente e finale) la quale attinge quindi il "fondamento" stesso dell'essere» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 354-355).

cada uno de los entes surja por creación: la dinámica de la generación natural presupone la creación y la conservación y opera en dependencia de este presupuesto. Esto plantea, entonces, un problema, por así decirlo, «regional» y más restringido, si bien no poco importante.

Con respecto a este problema, la solución de Fabro subraya que en el ámbito del mundo físico la única nueva intervención creadora es la que se requiere para la producción de cada forma sustancial humana, tratándose en cada caso de una forma subsistente. No ocurre lo mismo en los demás casos, por lo que debe hablarse, según él, de una producción primigenia de la totalidad virtual del *esse* que los distintos entes participarán y se llamarán a participar en el ciclo de las generaciones y corrupciones:

Sarebbe come se, una volta creato da Dio, il mondo mantenesse – grazie alla divina conservazione – la sua «quantità di esse», per dir così. A questo modo le generazioni e corruzioni, delle forme nei composti, a cui si limita la causalità predicamentale, non attingono tale quantità di *esse*, ma per sé e propriamente determinano il mutamento dei soggetti chiamati alla partecipazione dell'*esse*: di quelli che perdono tale partecipazione perchè perdono la propria forma, che ritorna nella potenza della materia, e di quelli nuovi che ottengono questa partecipazione in quanto acquistano la nuova forma⁹⁴.

⁹⁴ C. FABRO, *Partecipazione...*, 393-394. Poco más adelante, como conclusión de toda la tratación del tema, se lee: «L'*esse* delle cose soggette a generazione e corruzione rientra nell'ordine della realtà predicamentale come la forma e l'essenza che lo porta e di cui è atto: e così com'è dalla forma e dall'essenza specificato, ne segue anche le reali vicissitudini. Parimenti, e per contrasto, l'*esse* delle sostanze spirituali, ch'è specificato dalla loro sussistenza semplice e immutabile, è da esse tratto alla consistenza immobile di una perennità di durata eterna: perciò esso diviene ogni volta per diretta creazione, come la "quantitas essendi" primordiale del mondo fisico la prima volta» (395). Obviamente el «quantitas» suple por la *magnitud intensiva virtual*, que a causa, precisamente, de la constitución misma del *esse* como plexo energético de todas las perfecciones, no sufre aumento ni

Por lo tanto, el *esse* juega el papel del *primum formale-actuale* como presupuesto de la causalidad en general, de manera análoga a como la materia prima cumple el rol de soporte potencial último del devenir físico:

Possiamo, per spiegarci, tentare un'analogia fra la materia prima, ch'è il primo presupposto come potenza nel divenire fisico, e l'*esse commune* come atto causato da Dio (...). E come ogni divenire naturale presuppone la materia ch'è il soggetto comune del succedersi della forma antica che ritorna nella potenza inesauribile della materia, e del sorgere della nuova forma edotta da questa medesima potenzialità della materia: così l'*esse* è il primo atto che si presuppone per agire, in quanto ogni cosa per operare deve pur avere prima l'*esse*, che la fa esistere, ed è anche il termine a cui termina l'azione dell'agente in quanto ogni processo di causalità tende a far essere qualcosa o del tutto – nelle mutazioni sostanziali – o in qualche modo nuovo – nelle mutazioni accidentali. Ma come non ha senso nè consistenza un divenire fisico che non trasformi la materia secondo il ritmo della natura: così il processo causale predicamentale, se attinge direttamente una mutazione delle forme, lo è perchè le pone in *esse* ovvero perchè la natura si presenta in *esse* secondo l'una o l'altra forma⁹⁵.

El *esse* es, por consiguiente, el mediante trascendental de la causalidad divina, mientras que la forma asume el rol de mediante predicamental de la expansión del *esse*. En el momento constitutivo trascendental, el *esse* es el acto fundante y la forma es, como esencia, potencia; en el momento constitutivo predicamental, presupuesta la actuación trascendental de la forma por el *esse*, ésta

disminuye. Esta *quantitas essendi* es realmente «discreta», es decir, múltiple en los entes, y es «una *ratione*» en el intelecto del filósofo que la considera.

⁹⁵ C. FABRO, *Partecipazione...*, 394. Per tutta questa tematica, il pensatore italiano si sarebbe potuto appoggiare su un testo giovanile dell'Angelico: «... secundum genera plura causarum sunt plura prima principia, ut materiale primum quod est materia prima, et primum formale quod est esse» (S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1; Mand., t. 2, 12). Il testo è inoltre importante perché, mettendo l'*esse* come primo nel genere della causa formale, rileva chiaramente il suo carattere intensivo.

deja traslucir un cierto grado de perfección específica, que es el *esse in actu*, convirtiéndose en el efectivo principio del despliegue predicamental del ente. Así, el principio *forma dat esse* significa, desde el punto de vista trascendental, que es mediante la forma que el *esse ut actus* llega al *ens* y lo constituye, y, desde el punto de vista predicamental, que la forma es el principio de expansión del *esse in actu* y esto no sólo dentro de la estructura del propio supósito, sino, además, en el marco más amplio del influjo eficiente de las causas segundas en el ciclo de las generaciones y corrupciones, llegando a tocar la producción misma del *esse ut actus*.

La emergencia de la causalidad, la emergencia de la forma y la emergencia del *esse* se encuentran, pues, entrelazadas para Fabro en una coordinación ontológica insuprimible e inescindible de pertenencia fundante que se concentra en torno a la constitución interna de la sustancia primera y, más profundamente aún, en torno a la intimidad de la presencia divina. La intimidad de la presencia del *ipsum esse subsistens* corre a la par con la intensidad de su influencia: de ambas resulta la fundación *intrínseca* del ente desde el núcleo genético que lo constituye, es decir, desde el *esse* como acto intensivo participado.

6. LA RECUPERACION DEL «ESSE» EN SU SIGNIFICADO INTENSIVO DE ACTO RADICAL FUNDANTE: SUPERACION DEL EXTRINSECISMO

Si el *ipsum esse subsistens* se hace presente al *ens* de manera intimísima, esto acaece, en sentir de Fabro, ante todo y sobre todo porque el *esse* participado es el acto fundante, en calidad de pertenencia intrínseca, como centro energético surgivo de toda la actualidad y riqueza del ente. De allí que no se lo deba confundir, bajo ningún respecto, con la anodina y neutra «existencia»:

... l'autentica nozione tomistica di partecipazione esige di distinguere l'esse come atto non solo dall'essenza ch'è la sua potenza, ma

anche dall'esistenza ch'è il *fatto* di essere e quindi un «risultato» e non un principio metafísico⁹⁶.

6.1. «Esse» tomasiano y «existentia» tomista

La posición de Fabro contrasta netamente con la interpretación que considera por un lado a la esencia como el principio que proporciona de suyo y desde sí al ente la actualidad formal de los grados de perfección, y por el otro al *esse* como el principio realizante que pone dichos grados fuera de las causas y de la nada, entendiéndolo como «existentia». Desde esta perspectiva, la esencia de la creatura derivaría de Dios según la ejemplaridad formal, mientras que su existencia lo haría según la causalidad eficiente. De ahí las dos líneas de participación, a saber, por semejanza y por composición, sobre las que tan claramente se expalvara en su momento el padre Geiger⁹⁷.

⁹⁶ C. FABRO, «Elementi per una dottrina...», 435. Por ello: «Saint Thomas n'a jamais tenu cette réponse extrinséciste d'*essentia* et *existentia*, mais au contraire celle, intrinséciste, de *ens* (*essentia*) et *esse*» (C. FABRO, «Notes pour la fondation métaphysique de l'être», *Revue thomiste* (2/1966, 230 = *Tomismo...*, 309).

⁹⁷ Una acentuación excesiva de la ejemplaridad formal equivaldría a renunciar a la *resolutio* metafísica como *reductio ad unum*, al desembocar en una visión netamente dicotómica de las cosas: la estructura de las esencias vendría de algún modo impuesta a Dios, en cuanto que la encontraría ya diseñada como un entramado formal *a se stante* e independiente de Él en su contenido ontológico. Solamente desde un enfoque de este tipo se puede afirmar que «... l'émanation de l'*esse*, effet propre de l'*Esse per se subsistens*, est reçue et limitée par des *quiddités indépendantes dans leur contenu ontologique de l'action du Premier Être*» (L.-B. GEIGER, *La participation...*, 199 – cursivas nuestras), o que las esencias «... hanno dunque nel loro contenuto un che di "increato"» de tal manera que gozan de una «relativa autonomía (dipendente "indipendenza")», donde la autonomía es dicha relativa por la dependencia en la existencia, pero es concebida como autonomía por la consistencia de la esencia (T. TYN, *Metafísica della sostanza*, 833 y 835). Esto no significa, absolutamente, que Fabro rechace hablar de una derivación de la esencia según la relación de ejemplaridad (cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 643), sino que tal derivación, para él, hunde sus raíces en los grados formales de perfección como posibles medidas del *esse*, radicalmente fundados, por consiguiente, en el *esse* según la totalidad de la «estructura interna» que los identifica. La perspectiva

Ahora bien, para Fabro, más allá de las indiscutibles buenas intenciones de los distintos autores, tal tipo de fórmulas, por increíble que esto pueda parecer, cierra de manera definitiva todo acceso a la trascendencia en sentido fuerte, poniendo así las bases para el ateísmo. En efecto, hablar de la distinción de *essentia-existentia* es hablar de una distinción

... come di contenuto e fatto, dove la *Existenz-Dasein* resta un fatto ed un *ἄλογον* e tutta l'intelligibilità è riversata sull'essenza così che intelligibilità equivale ad evidenza fondata sull'astrazione. Perciò ogni processo di conoscenza verso la realtà della trascendenza, a partire dal sensibile e dal finito, rimane bloccato⁹⁸.

El contexto del fragmento recién citado es el de la discusión del análisis kantiano del argumento ontológico, pero la validez de la consideración principal trasciende los márgenes del problema kantiano y asume un valor universal. La diferencia entre el considerar al *ipsum esse* como «acto de existencia» o como «acto de ser» es para Fabro abismal, porque en los dos casos el complemento especificativo califica radicalmente al acto, potenciándolo en el

fabriana, más allá de la semejanza externa de alguna que otra formulación, es abismalmente diversa.

⁹⁸ C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 355 – cursivas nuestras. La prosecución del texto delinea el perfil diferencial de ambas nociones: «La ragione intima e profonda dell'insufficienza è che l'esistenza non è, nella metafisica tradizionale, veramente perfezione, non è atto, ma risultato (...); lo *esse* è l'atto primo emergente attuante ogni altra perfezione e forma; l'esistenza è il "fatto", verificabile in qualsiasi modo, di tale attuazione in cielo e in terra».

El vínculo entre la anodina existencia escolástica y el moderno principio de inmanencia es, por consiguiente, directo: «... il plesso formalista di *essentia-existentia* (...) soprattutto per l'influsso del Nominalismo e di Suarez nella cultura del Seicento, passa nel razionalismo moderno (...): l'identità scolastica di *essentia-existentia* si capovolge inevitabilmente nell'identità affermata dal pensiero moderno di pensiero ed essere. Quando la verità di un ente si risolve tutta nell'essenza, essa può essere esaurita completamente dal pensiero stesso e quindi presentarsi nella sua forma autentica soltanto nel pensiero» (C. FABRO, «Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso», *Scripta Theologica* VI [1/1974] 96-97).

último de ellos, diluyéndolo en el *factum* en el primero. Es decir, por más que se repita, se insista y se diga que la «existencia» es un acto, para Fabro resulta claro que el tipo de acto que tal existencia puede ser no es más que el solo hecho de estar-puesto-fuera mediante el influjo de una causa eficiente.

Se trata de un punto particularmente importante y Fabro ha defendido decididamente su posición. Véase, por ejemplo, el siguiente texto, claramente polémico:

... *essenza ed esse* si riducono qui a due aspetti o momenti, e non a due principi, della stessa realtà ch'è considerata prima come possibile e poi come reale effettuale, dove il possibile come tale o l'essenza in se stessa non è da sola sufficiente a contrapporsi al nulla. L'*esse* in quest'interpretazione è l'essere in atto dell'essenza, la sua realizzazione di fatto, il fatto del suo passaggio dalla possibilità alla realtà: l'essere è interpretato nella linea logico-formale secondo l'affermazione e la negazione semplice, come semplice «esistere» che ha contro di sé il non esistere (...). L'*esse in actu* ha soppiantato l'*esse [ut] actus*, cioè l'esistenza ha eliminato l'*esse*⁹⁹.

El texto demarca netamente la línea de distinción entre dos maneras opuestas de interpretar la distinción de *essentia* y *esse* y la constitución misma del *ens*. Al mismo tiempo, muestra una vez más que para Fabro la determinación nocional del *esse* como actualidad de todos los actos y perfección de todas las perfecciones no debe entenderse en el sentido débil de un simple factor existensivo que hace existentes a todas las demás perfecciones, sino en el sentido intensivo de lo que constituye, desde el interior, el caudal de actualidad y perfección formal de todas las demás perfecciones. El *esse* no se puede reducir, sin más, a *existentia*.

Varias décadas después, nos encontramos con consideraciones análogas pero, si se quiere, más precisas aún, puesto que se subraya el extrinsecismo que vicia la tesis desde su misma raíz:

⁹⁹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 45 – cursivas nuestras.

... se l'attualità della «existentia» si esprime e si esaurisce nel «porre» un'altra cosa che è la «essentia» e nel porla «extra nihil», *si tratta unicamente di una funzione estrinseca che ha per suo termine la «essentia» e non la «costituzione» intrinseca come atto dello ens*: l'ente si riduce alla essenza in quanto realizzata cioè per l'appunto in quanto si viene a trovare «extra causas» ed «extra nihil», per opera della causa efficiente¹⁰⁰.

Esto significa que si el *esse* fuera la «existentia», entonces se reduciría a la sola función «posicionante» para establecer la sola relación de dependencia creatural, sin alcanzar en modo alguno la estructura interna del *ens*, toda vez que ella se reduciría en su integridad al contenido proporcionado por la esencia. Por consiguiente, mientras se siga interpretando el *esse* como *existentia*, se seguirán estableciendo de hecho dos universos paralelos, a saber, el de las esencias, configuradas y preconstituídas en sus estructuras formales y sus positivas especificidades, y el de la línea eficiente de la existencia, que operaría el traspaso de plano, de la nada a la

¹⁰⁰ C. FABRO, «Il posto di Giovanni di san Tommaso...», 67 – primeras cursivas nuestras.

Naturalmente, la reducción del *esse* a *existentia* es sintomática del extrinsecismo que en sentir de Fabro habría afectado trágicamente a la escuela tomista, en distintos niveles y con dispar intensidad. A partir de este pliegue extrinsecista se entiende perfectamente el primado del que ha gozado la causalidad eficiente sobre la participación. Particularmente gráfica en relación a esto último resulta, por ejemplo, la lectura de la IV vía ofrecida por Couesnongle: «Les êtres gradués, limités, ne saurient exister par eux-mêmes. En tout ce qu'ils sont (rien dans l'être qui ne soit de l'être), ils ont besoin d'un autre que soi. Refuser cette inférence serait ici encore, ici plus que jamais, se condamner à la contradiction : un être existerait sans raison d'exister ; au même point de vue, celui de son existence, il serait par soi (puisqu'il ne parait pas par un autre) et non par soi (puisqu'il est limité il ne réaliserait pas la plénitude de l'être par soi). Il faut donc affirmer l'existence d'un autre comme CAUSE de l'être gradué. Pour que cette cause réponde à l'appel de ce dernier, pour qu'elle rende compte de l'existence de l'être gradué, elle doit exister par soi et donc réaliser pleinement ce que c'est que l'être» (V. DE COUESNONGLE, «Mesure et causalité dans la "quarta via"», *Revue thomiste* 58 [1958] 266). El «raison d'exister» devela la matriz esencialista ulteriormente distorsionada por la tradición spinoziano-leibniziana, cuya terminología se asume.

realidad, todo sostenido por la eficiencia creadora de la causa primera. En este caso, la existencia, más que un principio, sería simplemente el efecto expresivo de la dependencia creatural, la cual vendrá a constituir, propiamente, el ente finito. Observa, entonces, Fabro:

Questa dipendenza risulta perciò introdotta dall'estrinseco e non attinge la struttura stessa dell'ente il quale, tanto come possibile che come reale, risulta degli stessi principi con l'unica differenza rispettivamente dell'assenza o presenza della divina causalità¹⁰¹.

La perspectiva abierta por la interpretación fabriana es completamente diversa porque, como hemos visto, el *esse* no se limita a «realizar», o sea, a poner-fuera-de-la-nada lo que ya de por sí tiene en sí misma la esencia, sino que el *esse* constituye de manera integral toda la positividad del contenido que la esencia determina y delimita como un recipiente. De ahí que, cuando la causalidad creadora de Dios confiere el *esse*, confiera al ente la raíz más profunda de su respectiva perfección, por lo que el ente, en su estructura y contenido, no es ni puede ser «el mismo antes o después» de la creación, como lo serían, en cambio, las esencias, es decir, los entes, de un mundo escolástico-leibniziano-wolffiano.

No debe sorprender, por todo esto, que Fabro se muestre terminante cuando expresa su fórmula teóricamente conclusiva para la valoración de todo este filón interpretativo: «... il danno, che all'interpretazione del tomismo, e alla filosofia in generale, ha fatto questo termine apparentemente così innocente di *existentia*, è incalcolabile»¹⁰².

¹⁰¹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 31.

¹⁰² C. FABRO, *Partecipazione...*, 50.

6.2. Consecuencias teóricas de la recuperación del «esse» como acto intrínseco constitutivo

El daño incalculable indicado por Fabro puede constatarse en una serie de tesis ampliamente avaladas por la mejor tradición tomista que, a modo de corolario, se siguen de la transformación del *esse* en *existencia* con la consecuente caída de la fundación intrínseca del *ens*. Demás está decir que una recuperación del auténtico *esse* tomasiano traerá consigo, por contrapartida, la superación de los límites reflejados en estas tesis.

Valdrá la pena detenernos, aun cuando brevemente, en tres ejemplos concretos que grafican de manera singular esta situación.

§ 1. *Superación del contingentismo universal*. Es sabido que el contingentismo universal expresa una posición transversal de la escolástica, una posición según la cual Dios sería el único ente necesario mientras que todo el resto sería contingente. Fabro rechaza de plano la peregrina sentencia por considerarla teóricamente inconsistente y exegéticamente espuria y ajena al verdadero pensamiento de santo Tomás. Consecuencia de la desviación formalista en la comprensión del *esse*, la tesis del contingentismo universal se muestra propia de las metafísicas de la posibilidad o de la esencia:

Una conseguenza poco nota, ma di notevole rilievo teoretico, è il «contingentismo assoluto» a cui porta questa metafisica della possibilità in quanto qualsiasi essenza, materiale o spirituale, che ha l'esistenza in atto dalla causalità divina si trova rispetto a questa esistenza nelle stesse condizioni, sia una folata di vento come una sostanza spirituale, sia anche la più perfetta fra gli spiriti creati. (...) Dev'essere causata da Dio la creatura, secondo la Scolastica formalistica, perchè essa «può essere e non essere»: così è ogni creatura, sia prima come dopo la creazione. L'*esse* non assurge quindi a valore metafisico originale, ma si risolve nelle due linee intenzionali divergenti del puro pensiero (*essentia*) e della immediata esperienza (*existentia*): per San Tommaso, invece, l'*esse*

è il valore metafisico primo e originale e la sostanza spirituale, perchè forma pura senza materia, può essere detta in senso proprio *necesse esse*¹⁰³.

Justamente, lo que está en juego y define el fondo de las dos tesis opuestas son las opuestas concepciones del *esse*, a saber, aquella que lo respeta en su carácter de fundamento radical intrínseco del ente y aquella que lo reduce al mero estar-en-acto gracias al influjo de una causa eficiente. De esta manera, el *esse ut actus* queda desplazado por el *esse in actu* y la participación intrínseca constitutiva por la causalidad extrínseca positiva. Pero las cosas están para Fabro de otra manera:

L'*esse*, quale atto ricevuto dall'essenza che attua, è da essa a sua volta determinato nell'ordine reale: così l'*esse* è materiale se l'essenza è materiale, spirituale se l'essenza è spirituale, e quindi corruttibile e incorruttibile a seconda dell'essenza che lo riceve, ch'è lo stesso che contingente o necessario. L'ammissione di un ente necessario creato non ripugna affatto con la dipendenza da Dio, perchè questa si pone sul piano della partecipazione in cui rientra ogni creatura in quanto è finita nell'essere¹⁰⁴.

¹⁰³ C. FABRO, *Partecipazione...*, 31-32. Por lo tanto, Fabro no podría jamás aceptar como buena, en sede de exégesis tomista, la siguiente afirmación: «Il nulla è iscritto nell'intimo di ogni ente finito, poiché la sua essenza riceve l'essere dall'altro non avendo in se stessa la ragione sufficiente del suo esistere. L'essenza è dunque nel contempo necessaria e contingente: è necessaria in quanto prima di avere l'essere, in virtù del suo puro contenuto quidditativo, dice relazione trascendentale all'essere come potenza all'atto proprio (...): nel contempo ogni essenza finita è abissalmente contingente, perché l'essere le conviene non in virtù di se medesima, ma in virtù d'una causa efficiente esterna» (T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, 904). Leibniz o Wolff se sentirían perfectamente identificados con esta presentación de las cosas.

Fabro llega a individuar también aquí cierto progreso en santo Tomás, aunque no en cuanto al contenido doctrinal, sino en cuanto al modo de exponerlo: «Nelle prime opere si nota ancora l'influsso dell'estrinsecismo avicenniano, in quanto l'anima è detta un "possibile esse", perchè causata da Dio e perchè composta di atto e potenza (*essentia, esse*). Ma la dottrina è esplicita, p. es. fin dall'inizio del Commento alle Sentenze» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 346).

¹⁰⁴ C. FABRO, *Partecipazione...*, 391.

La doctrina es plenamente coherente y se afirma decididamente desde la perspectiva de la distinción del plano trascendental y el predicamental: «l'essere spirituale che va detto necessario nell'ordine predicamentale della forma, si rivela dipendente nell'ordine trascendentale dell'esse», de tal manera que la corruptibilità «affetta l'ente a causa dell'essenza e non della partecipazione dell'esse». El ente no es, entonces, contingente por el solo hecho de ser ente y no el *ipsum esse separatum*, sino que aquel ente que es contingente lo es a causa de la estructura de su esencia, que incluye la materia en la propia *ratio* al mismo tiempo que tiene como propios las cualidades de la tercera especie.

Con razón Fabro ve en esta aguda tesis tomasiana la última explicitación metafísica del principio *forma dat esse*: «nell'ordine trascendentale è Dio solo come “esse subsistens” che dà l'esse e la creatura è soltanto potenza recettiva. Ma nell'ordine predicamentale è la forma come principio limitante l'atto trascendentale di *esse* che perciò lo specifica e lo attira nell'orbita propria della contingenza o della necessità, della morte o dell'immortalità»¹⁰⁵. Por lo tanto, la cualificación alternativa de necesario-contingente se establece al modo de una propiedad consigue al *ens* en virtud de la estructura formal de la esencia y la determinación de «contingente» no consigue al *ens* en cuanto *ens*.

§ 2. *Superación de la distinción entre «ens ut nomen» y «ens ut participium»*. Solidario del primado de la *existentia* se muestra el célebre debate entre los más destacados comentadores del Angélico acerca del significado que reviste el término «ens». La prácticamente interminable discusión acerca de si se lo deba interpretar como nombre o como participio, *nominaliter vel participialiter sive verbaliter*, ahonda sus raíces en este equívoco de fondo.

¹⁰⁵ C. FABRO, *Partecipazione...*, 393.

Como se sabe, la distinción no se encuentra explícitamente formulada en santo Tomás y los grandes comentadores dividen sus posiciones acerca de cuál miembro de la división deba considerarse más adecuado para expresar el significado principal de «ens» y, por consiguiente, aquello de lo que se ocupa la Metafísica. Mientras que, por ejemplo, para Cayetano esto correspondería al *ens participialiter sumptum*¹⁰⁶, para el Ferrarense el significado principal de *ens* es el del *ens nominaliter sumptum*, que se convierte con la esencia¹⁰⁷. Uno de los riesgos, si se asume la primera opción, es que se termina por confundir el *esse ut actus*, propiedad exclusiva de la sustancia, con el *esse in actu* que se dice de todos los predicamentos; uno de los riesgos de la segunda es el de reducir el ente a un contenido esencial que puede encontrarse realizado o no: de esta manera, el camino para pasar a la posición de los adversarios del tomismo queda claramente abierto, puesto que el ente, ya con la acentuación de la efectiva existencia, ya con la acentuación del contenido, terminaría por ser identificado como «*id quod existere potest*».

¹⁰⁶ Tomando distancia de lo que hasta ese entonces era una manera común de proceder, Cayetano afirmaba: «Mihi autem aliter dicendum occurrit. Dico enim quod ens participialiter est id quod est transcendens, divisum in decem praedicamenta» (TOMÁS DE VIO, *In De ente et essentia Divi Thomae Aquinatis commentaria*, ed. M.-H. Laurent, Marietti, Torino 1934, 87).

¹⁰⁷ El texto de referencia es largo, pero claro e instructivo: «Ens enim quod essentialiter praedicatur est ens quod significat essentiam rei, quod etiam dividitur in decem praedicamenta (...) non autem ens quod significat esse. (...) considerandum est quod, licet ens tam nominaliter quam participialiter sumptum importet esse, utroque enim modo ens significat *quod habet esse*; tamen aliter importatur per unum modum quam per alterum. Si enim participialiter sumatur (...) esse importatur tanquam principale et formale significatum (...). – Si autem nominaliter sumatur, sic esse non est eius abstractum, sed *essentia*». E allora la conclusione: «Dicitur ergo primo, quod *ens divisum in decem praedicamenta est ens nominaliter sumptum*, quod scilicet significat essentiam primo, tanquam rem significatam, et secundo esse, tanquam id a quo ipsum nomen imponitur. Dicitur secundo, quod *hoc est quod de omnibus essentialiter praedicatur*, et quod Philosophus probat non esse genus: non autem ens participialiter sumptum» (F. SILVESTRE DE FERRARA, *In C. Gent.*, lib. 1, cap. 25, nr. VII, 1-2; ed. Leon. t. 13, 79 a).

Por lo tanto, esta distinción resulta, en sentir de Fabro, «paralela e corrispondente alla distinzione di *esse essentiae* ed *esse existentiae*», de modo que la reivindicación del *esse* intensivo lleva anexo el imperativo de una radical superación de la misma. A tal propósito, nuestro autor propone tímidamente sustituirla con la paradójal fórmula de *ens materialiter* y *ens formaliter sumptum*, una fórmula en la que se mantiene la tensión del participio y se cambia la orientación de la significación:

In questo contesto si potrebbe forse sostituire alla terminologia di *ens nominaliter* ed *ens participialiter* quella di *ens materialiter* ed *ens formaliter*: il termine *ens* è un participio sostantivato e perciò include sempre il riferimento all'*esse*¹⁰⁸.

Como el término «ente» es un participio presente activo, en su más auténtico significado indica siempre el ejercicio en acto de la actividad de la que se trate, más allá de los usos a los que nos tiene acostumbrado el lenguaje coloquial habitual: el cantante es el que está cantando, el estudiante es el que está estudiando y el ente el que está siendo. Naturalmente, lo que se dona y se impone de manera originaria al intelecto y que luego se transfiere en la forma gramatical del ente-*ōv-étant-Seiende-essente...* es el ejercicio en acto del ser. Ahora bien, lo que el participio designa puede ser tomado de dos maneras, a partir de las dos maneras en las que puede direccionarse el ejercicio del acto intelectual: son estas dos maneras las que Fabro llama respectivamente *ens materialiter* y *ens formaliter sumptum*. El *ens* «tomado materialmente» es el *ens* «pensado», aquella noción de *ens* en la que el *esse* resulta significado, indicado, intencionado, según toda la gama de la analogía metafísica; por contrapartida, el *ens* «tomado formalmente» será el *ens* que ejecuta efectivamente el acto de ser, según toda la tensión de la participación. Aquél es el ente de la ciencia, éste el de la experiencia; el de la vida vivida este último, el de la reflexión aquél. Evidentemente, la metafísica no se dedicará a la experiencia

¹⁰⁸ C. FABRO, «La problematica...», 116.

del ente en su ejercicio directo, sino a la «analítica» del mismo en un momento reflexivo y, por consiguiente, se ocupará del *ens materialiter sumptum*, que surge nocionalmente a partir de la reflexión radical sobre lo que es dado en la experiencia y constituye su fundamento y presupuesto continuo. Hace falta abandonar, por consiguiente, la terminología que bifurca los dos sentidos del participio: «... tocca una buona volta lasciare tutta questa terminologia di “*ens nominaliter e participialiter sumptum*” e tornare alla semplice genuina terminologia di San Tommaso: perchè quella terminologia sta accanto e probabilmente è la diretta conseguenza dell'altra di “*esse essentiae*” ed “*esse existentiae*”»¹⁰⁹. Ese suave «probablemente» desaparece poco después para abrir paso a una cortés pero abierta denuncia, en una afirmación sin reticencias:

... anche questa terminologia rivela, come le precedenti alle quali è strettamente connessa, l'insidia e l'equivoco della flessione formalistica. E non dispiaccia ai Tomisti contemporanei che ancora la difendono se si afferma che questa terminologia (...) quadra esattamente con la posizione avversaria, difesa da Enrico di Gand, dagli Albertisti, da Suarez e seguaci, che afferma la distinzione cioè di essenza come possibilità e di esistenza come realtà in atto secondo quella che sembra la genuina posizione di Avicenna¹¹⁰.

§ 3. *Superación del primado de la analogía de proporcionalidad*. Naturalmente, si, como pensaba Cayetano, «ente» tuviese que ser entendido sobre todo *participialiter*, entonces habría que afirmar que, propiamente, se predica según una analogía de proporcionalidad; en cambio, si «ente» tuviese que ser entendido *nominaliter*, la predicación correspondiente tendría que ser, sobre todo, según una analogía de atribución intrínseca, como pretendía el Ferrarense.

¹⁰⁹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 608.

¹¹⁰ C. FABRO, *Partecipazione...*, 622 – cursivas nuestras.

Ahora bien, para el pensador de Flumignano, el problema de la predicación del ente constituye el momento conclusivo de la metafísica y, por consiguiente, no puede ser resuelto más que «mediante la “riduzione” alla nozione fondamentale di partecipazione secondo l'emergenza assoluta che assume nel tomismo la nozione di esse intensivo»¹¹¹. Esta reducción fundacional de la predicación a la noción de participación da lugar, en su naturaleza más profunda, a la predicación analógica. Pero, entonces, la manera de comprender la analogía tendrá que ser profundamente renovada y es éste, quizás, uno de los temas en los que más claramente se nota la divergencia de las interpretaciones.

Al ser interpretada y expuesta por Fabro en estrecha conexión con la noción de participación, la doctrina de la analogía se beneficia con dos aspectos relativamente novedosos, teórico el uno, terminológico el otro. En efecto, si bien mantiene operante de modo explícito la terminología tradicional todavía en boga de «analogía de atribución (intrínseca)» y «analogía de proporcionalidad», nuestro autor se muestra preocupado por defender la superioridad de la primera sobre la segunda, al mismo tiempo que sugiere comenzar a usar directamente la expresión «analogía metafísica»¹¹². Bajo esta deno-

¹¹¹ C. FABRO, *Partecipazione...*, 524. La ed. francesa (536) traduce «secondo» con «suivant», tal vez por distracción. Por «momento conclusivo» hace falta entender aquí, obviamente, el momento semántico reflejo que presupone la Metafísica ya cumplida según la forma propia de la ciencia, es decir, 1) la determinación del *subiectum*, la búsqueda de los *principia subiecti* y la investigación acerca de las *proprie passionis subiecti*. Para una presentación sumaria e introductiva de estos momentos, nos permitimos remitir a nuestro *Appunti di metafisica. Un itinerario speculativo, pedagogico e tomistico*, LUP, Città del Vaticano 2013, 26-27.

¹¹² «Se si vuole evitare ogni possibilità di fraintendimento e non si vuol ritornare all'antica formula ternaria dionisiana, si parli senz'altro di “analogia metafisica”, di proporzione intrinseca ch'è predicamentale (sostanza e accidente) e trascendentale (Dio e creatura)» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 522-523). A diferencia de la analogía de atribución intrínseca o metafísica, para nuestro autor la analogía de proporcionalidad es «puramente formale e conseguente» (516 – cursivas nuestras). El motivo es que solamente en virtud de la analogía de atribución intrínseca la analogía de proporcionalidad se vuelve posible (cfr. 521).

minación Fabro indica principalmente la analogía de atribución intrínseca pero sin dejar de lado la de proporcionalidad propia, de tal manera que en el interior de la «analogía metafísica» quedan comprendidos los dos momentos, a saber, el de la dependencia y el de la composición, el momento «tensorial» y el momento de la estructura, en cuanto expresivos, a su vez, de las dos implicaciones de la participación, a saber, la semejanza y la composición.

Acérrimo defensor de la posición tradicional, el padre Tyn reprocha a Fabro no haber visto de manera suficientemente clara que la analogía, si es de atribución, no puede más que ser extrínseca: si fuera intrínseca, no se trataría de una atribución, sino de una pertenencia directa de la formalidad en la que se basa la predicación analógica. Pero, puesto que no son el mismo *esse* el *esse* divino, de suyo imparticipable, y el *esse* que posee la creatura, no hay manera alguna en que se pueda establecer una atribución intrínseca. Si queda aquí lugar para algún tipo de analogía de alcance metafísico, éste no puede ser otro que el lugar destinado a la analogía de proporcionalidad¹¹³.

¹¹³ El padre Tyn no escatima esfuerzos en su decidida defensa del primado de la proporcionalidad: «In altre parole, vi è, certo, un'attribuzione intrinseca, solo che non è intrinseca in quanto attribuzione, bensì in quanto virtualmente implicita nel contesto di una proporzionalità» (T. TYN, *Metafisica della sostanza...*, 928 – cursivas nuestras). Y más adelante habla de aquella analogía que es «... sola analogia attributiva e per conseguenza estrinseca» (929). Ya antes, en directa polémica con Fabro, el rechazo de una presunta analogía de atribución intrínseca aparecía de manera explícita: «... proprio in quanto si tratta di attribuzione è esclusa la comunicazione e per conseguenza anche l'intrinsecità formale dell'analogo agli analogati inferiori (...). Ciò che l'attribuzione ha d'intrinseco le viene dalla proporzionalità che essa riveste, non dal suo carattere propriamente attributivo» (837). Y proseguía inmediatamente: «La perfezione è presente in entrambi i soggetti formalmente, sì, ma non in virtù dell'attribuzione (...). Il Soggetto perfetto si "intranca" nei soggetti deficienti (creature), sì, ma non formalmente, bensì causalmente e si ha, sotto quest'ultimo aspetto, attribuzione, certo, ma non intrinseca» (837). Por consiguiente, en Tyn el momento semántico de la intrinsecidad es asignado a la proporcionalidad, mientras queda para la atribución el

No es éste, ciertamente, el momento para ensayar un análisis integral de la doctrina tomasiana de la analogía, en orden a evaluar de manera adecuada la crítica de Tyn. Nos basta en cambio con señalar que Fabro no se sentiría afectado por esta última, puesto que no se trata aquí de esbozar un cuadro «abstracto», es decir, de ensayar un esquema de la predicación analógica en general que, ulteriormente, habría de ser aplicado al asunto que nos ocupa, sino que se trata de individuar la precisa manera de ser predicada que exige la situación única y originaria de derivación- semejanza-desemejanza del *esse* intensivo creado con respecto al *ipsum esse subsistens*. Puesto que en esta situación absolutamente única y fundamental toda formalidad y actualidad remite al *esse*, es la pertenencia intrínseca del *esse* la que funda toda predicación analógica, tanto del accidente en referencia a la sustancia como del ente en referencia al *esse* y del *esse* participado en referencia al *esse per essentiam*¹¹⁴. Entonces, en el extremo opuesto del extrinsecismo, queda claro que para Fabro es propiamente por atribución intrínseca que se dice *ens* el accidente gracias a la sustancia, la sustancia gracias al *esse* y el ente gracias al *ipsum esse subsistens*, puesto que la analogía, como predicación *ad unum*, expresa el método de la Metafísica de la *reductio in fundamentum*.

momento de la extrinsecidad como expresión de la distancia y distinción en la línea de la causalidad eficiente. Naturalmente, lo que está en el fondo del asunto es la precisa interpretación del *esse*: de la exacta calibración del mismo depende la entera solución del problema.

¹¹⁴ «... la "forma" di cui si parla è l'"ipsum esse" e quindi (...) il fondamento radicale dell'analogia metafisica è rispettivamente da vedere nella dipendenza trascendentale (creazione) e nella composizione radicale (di essenza ed *esse*) della creatura» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 514).

CAPÍTULO III

CONOCIMIENTO DEL «ESSE» INTENSIVO

Las dos últimas reflexiones introducen el último segmento de nuestro itinerario, dedicado a la exposición del conocimiento del *esse* según Fabro. En sentir de nuestro autor, el *esse* como principio metafísico constitutivo no es directamente accesible a la esfera perceptiva ni es el aspecto propiamente focalizado por el *est* de la síntesis judicativa; tampoco es objeto de un conocimiento que quede reservado para quién sabe qué tipo de privilegiada intuición intelectual de la que dispondrían solamente unos pocos afortunados. Para Fabro, el *esse* es conocido de manera refleja, más precisamente, en la reflexión *metafísica*; pero no siempre nuestro autor ha explicado este conocimiento del mismo modo y parece innegable la presencia de cierto progreso o profundización en el mismo Fabro acerca de este punto.

1. LAS DISTINTAS NOCIONES DE «ESSE»: CLARIFICACIÓN SEMÁNTICA

La primera vez que aparece una propuesta fabriana de clasificación de las distintas nociones de *esse*, nos hallamos ante un Fabro juvenil que, inspirándose en Sladeczek, asume la división ofrecida por santo Tomás aunque con ciertas diferencias:

Se cerchiamo pertanto di dare un prospetto generale dello sviluppo che la nozione di esser può avere nel pensiero umano, vi possiamo distinguere:

I. (α) Una *prima nozione di essere*, quella che segna il primo risveglio della nostra facoltà intellettuale – essa è frutto di una astrazione, quasi formale, da una particolare percezione di ordine concreto: in tedesco sarebbe detto «*Dingsein*». Questa nozione si va estendendo con il procedere dell'esperienza, includendo tutti i nuovi oggetti (Ens in comuni).

II. Nella riflessione filosofica distinguiamo nettamente (β) un *essere formale*, cioè essere come essenza che esiste «*Etwassein*»; (γ) un *essere attuale* come atto dell'essenza, «*Wirklichsein*» e (δ) un *essere logico*, come verità, «*Wahrsein*».

III. *Infine* possiamo arrivare, per mezzo della riflessione metafisica intensiva, ad (ε) una nozione di essere che è la *sintesi*, nella quale vengono a trovarsi fuse tutte le formalità e perfezioni particolari con la rimozione di ogni potenzialità.

(...) quello che a noi preme ora di far notare è il passaggio nozionale fra il II e il III significato di Essere, e precisamente fra il significato di essere (β) come essenza e (γ) come atto di essere, al significato (ε) di essere come sintesi nozionale di ogni formalità, poiché è per questo ultimo significato che resta fondata la nozione metafisica di partecipazione¹.

¹ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 187-188. El texto del Angélico: «... esse dicitur tripliciter. [1] Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. [2] Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. [3] Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod “est” dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae» (S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1 ad 1^{um}; Mand., t. 1, 766). La división se anunciaba ya poco antes: «... esse dicitur dupliciter: scilicet [1] prout significat veritatem compositionis, et [2] secundum quod significat actum essentiae» (d. 28, q. 2, a. 3 ex. – delatando la inspiración aviceniana, el texto aclara poco más adelante que cuando es el *esse* el predicado «... significatur esse quod est accidens essentiae»). La importancia de la división de la

El texto merece, entre otras, las siguientes observaciones. Desde un punto de vista meramente estructural, se delinean tres momentos distintos, dentro de los cuales se perfilan cinco nociones de «ser». Desde el punto de vista del contenido, cabe destacar, ante todo, que mientras santo Tomás se refiere, en el texto que inspira la división, a los significados de «esse», Fabro, en cambio, ubica la división dentro del párrafo dedicado al análisis del significado de «ente», reservando otro párrafo para el análisis del ser como acto². Por otra parte, merece un especial relieve la originalidad de la noción Épsilon, completamente ausente en el elenco propuesto por Sladeczek. Debe destacarse también el aspecto «dinámico», por así decirlo, que asume para nuestro autor la clasificación: en efecto, Fabro declara que su objetivo es el de mostrar el *desarrollo* que la noción de ser adquiere progresivamente. Llama además la atención el uso de «ser», que resulta aquí, al menos por el momento, sinónimo de «ente», como se ve en la primera aclaración que identifica «essere» - *Dingsein* - *ens in communi*. Del mismo modo,

d. 33 consiste para Fabro en que «l'*actus essendi* ottiene per la prima volta nella storia del pensiero un posto a parte» (*Partecipazione...*, 175). La ed. italiana es aquí mucho más fuerte que la francesa, la cual se limita a indicar el hecho con sencillez: «l'*actus essendi* y occupe une place à part» (213). Nos resulta indiscernible si Fabro matizó la afirmación en la edición francesa después de haberse dado cuenta de lo expresado en la d. 28 o si la acentuó en la italiana porque, aun conociendo la *distinctio*, no había notado la presencia de la división.

El Angélico recoge la doctrina aristotélica de la división del ente *per se*, aunque modificando el significado del acto en función de la propia teoresis: ἐπεὶ τὸ ὄν (...) λέγεται πολλαχῶς, (...) τὸ κατὰ συμβεβηκός, (...) τὸ ὡς ἀληθές, (...) τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, (...) τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (ARISTÓTELES, *Metaphys.*, E 2, 1026 a 33-37 - b 1-2; Jaeger, 123 - cfr., con algunas diferencias, Δ 7, 1017 a 23-24.31.34-35, donde en lugar de τὸ ὄν se lee εἶναι y en lugar de ἐνεργείᾳ, ἐντελεχείᾳ).

² Toda la terminología empleada es bastante confusa: «a) Ente (...) b) L'essere come ESSENZA (...) c) L'esse come ACTUS ESSENDI» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 185, 188 y 194). De todos modos, dentro de las oscilaciones propias, en cuanto a lo terminológico, del período inicial, se puede notar ya un significativo progreso con respecto al imperativo de la tradición escolar, puesto que en la I ed. (201), el último punto llevaba el título de «L'essere come ESISTENZA (actus essendi)».

hace falta notar que en el último párrafo el significado Gamma del «*ser actual* como acto de la esencia» se convierte en «acto de ser». Desde un punto de vista estrictamente técnico, resulta claro que el segundo segmento de la división recoge integralmente la división tomasiano-aristotélica: según la configuración categorial (*ser formal* - *Etwassein*), según el acto y la potencia (*ser real* - *Wirklichsein*), y como verdadero (*ser lógico* - *Wahrsein*). Relevante se muestra, por último, el punto que para Fabro constituye el problema central, a saber, el pasaje del segundo al tercer segmento y, en concreto, de Beta y Gamma a Épsilon. Este aspecto reafirma el carácter dinámico recién indicado y remite a desarrollos que más adelante tendremos ocasión de considerar.

En resumen, queda claro que el *esse* intensivo es el del último momento, la noción Épsilon, y que el problema planteado es el del pasaje de los dos significados principales del segundo momento a este último significado, que Fabro considera exclusivamente tomasiano.

Una tentativa de clasificación de las distintas nociones de ser vuelve a hacerse presente en el Fabro de primera madurez. Partiendo de la doble *resolutio* aristotélica según el *quid sit* y el *an sit*, nuestro autor distingue ante todo el contenido y su efectiva realización; como profundización de esta misma *resolutio* tiene lugar una segunda, que se refiere al acto de presencia, bifurcado a su vez en mental y real: así emergen, en una primera instancia, los tres significados fundamentales del *esse*, a saber el *esse logicum*, el *esse formale* y el *esse actuale*³. En el momento de la más explícita clasificación, Fabro distingue nuevamente tres significados, acompañados en cada caso por una explicación más precisa y rica que la dada en el texto precedente y una consideración epistemológica particularmente iluminante. El texto es relativamente largo, pero conviene citarlo integralmente:

³ C. FABRO, «La problematica...», 122; cfr. 103 y 120.

1) C'è una «nozione iniziale» di *esse* (come di *ens*), ch'è l'atto dell'ente nel senso più indeterminato, quello che S. Tommaso qualche volta indica come «*esse commune*»: l'*esse* può indicare qualsiasi realtà e attualità, l'essenza (*albedo*) e l'*actus essendi*, l'appartenenza all'ordine reale come all'ordine logico. È detta nozione iniziale perché è dalla sua avvertenza, dalla riflessione su di essa, che s'inizia la ricerca metafisica e che in questo suo primo momento semantico è uguale e comune a tutte le filosofie perché esprime l'istanza stessa della filosofia ch'è la determinazione della verità dell'essere in quanto essere.

2) Seconda nell'ordine segue la «nozione metodologica» dell'*esse* come «atto» dell'ente ovvero come principio realizzante di una formalità o perfezione reale: in questa nozione si determina il rapporto dell'essenza all'*esse* in vista dell'ultima determinazione del reale sia del finito in se stesso, sia del finito rispetto all'Infinito. È questo il momento cruciale in cui si differenziano le varie filosofie e metafisiche: in questa nozione metodologica l'*esse* esprime l'attuazione o realizzazione dell'essenza in qualche ordine. Ogni tipo di metafisica si struttura nel suo proprio indirizzo secondo la «qualità ontologica» che nella realtà è fatta corrispondere all'*esse* come atto: la nascita e divergenza delle varie metafisiche si pone quindi nel passaggio dalla nozione iniziale ovvero ontica e descrittiva di *esse* a quella metodologica ovvero ontologica e costitutiva.

3) Come terza ed ultima viene la «nozione intensiva» di *esse*, secondo che si assume con S. Tommaso (...) che l'*esse* come tale esprime la perfezione assoluta e il plesso emergente di tutte le perfezioni le quali così si rivelano le partecipazioni dell'*esse* stesso. Questa nozione è il punto di arrivo e la conclusione di tutta la speculazione tomistica la quale determina la «natura metafisica» (l'essenza!) di Dio come *esse* puro (*esse per essentiam, esse imparticipatum*) e la creatura come *ens* (*esse per participationem*)⁴.

⁴ C. FABRO, «La problematica...», 107-108. Como ejemplo de este doble pasaje el pensador italiano propone una reconstrucción ampliamente segmentada de un célebre texto tomasiano (cfr. S. TOMÁS, *Sup. Boeth. De Ebd.*, lect. 2), que aparece antes de la exposición de la división, rompiendo la secuencia del discurso:

probablemente ello se deba a un error de impresión. Otro importante texto de Fabro, cercano en el tiempo, alude claramente a los tres momentos: «... entre la première notion de l'*ens*, à l'aube de la pensée, et la notion technique d'*esse* de la "resolutio" métaphysique, il y a au moins un double passage. En premier lieu: de la notion initiale confuse d'*ens* en général à la notion méthodologique de l'*ens* comme "id quod est, quod habet esse" selon une dualité explicite de sujet (*essentia*) et d'acte (*esse*). Aristote s'en tient là, tandis que saint Thomas poursuit jusqu'à la détermination de l'*esse* comme acte ultime transcendantal» (C. FABRO, «Actualité et originalité de l'"esse" thomiste», *Revue thomiste* LVI [3/1956] 503 = *Participation...*, 79; ed. italiana, 65).

En el *Curso de Metafísica*, ya citado, se puede leer una división más articulada pero que mantiene la misma doctrina en los tres momentos principales: «... contemplada fenomenológicamente, la noción de ser [léase todas las veces «ente»] presenta grados, tanto en su evidencia como en la comprensión de sus notas. a) Primero está la noción confusísima de ser, en el niño. Esta noción se caracteriza por la referencia o reducción a los objetos de experiencia directa (...). b) Después tenemos la noción vulgar, confusa, pero ya diferenciada. Por el progreso de la experiencia, el hombre distingue seres y aspectos de la realidad (...). La referencia o reducción, en su mayor parte, permanece aún en el ámbito fenoménico y dentro de los límites de una ciencia determinada, según las condiciones de cultura (...). c) Hay una noción metafísica inicial del ser (*ens commune*), en los umbrales de la metafísica y que la hace posible. (...) Lo propio de esta noción es la dualidad explícita de dos elementos: "lo que" (*quod*) y "es" (*est*) y el problema de su relación. d) En la noción metafísica constituida del ser el problema de esta relación (esencia y *esse*) se soluciona mediante la división del ser en sus modos o categorías. Para afirmar la diversidad de los seres, se supone una reducción fenomenológico-esencial. e) Finalmente hay una noción terminal de ser en la cual se coordinan y subordinan las diversas formas y modos del ser. Aquí se da el tránsito desde el ser y la esencia al "*esse* intensivo", es decir, en cuanto se considera al *esse*, que es solamente acto, en su absoluta pureza o separación metafísica, como comprensión y posesión de todos los seres y perfecciones. Este "*esse*" concluye y encierra en sí la dialéctica misma, ya que nada puede haber fuera de él» (C. FABRO, *Curso de Metafísica*, 34-35 – todas las modificaciones en cursiva son nuestras). Este texto presenta, como el primero, cinco nociones, pero la articulación, aún cuando mantiene los tres momentos (óntico, ontológico y metafísico), es ligeramente diversa. En efecto, la primera noción, del momento óntico, se divide en dos nociones de ente espontáneas (a y b); hay luego un momento ontológico, dividido en dos, según la primera noción metafísica refleja (c), que se identifica con el segundo momento de los otros dos textos, y según la noción metafísica elaborada intermedia (d). Aparece, por último, la noción intensiva terminal, con la que se abre

La división corresponde, en sus trazos principales, a la precedente. Se ve sin esfuerzo alguno la identidad del primer miembro, donde el *esse commune* se muestra coextensivo a la amplitud semántica de la noción inicial de *ens*. El segundo miembro abraza todas las determinaciones técnicas del *ens-esse*, incluso el «*esse formal*» y el «*esse actual*», entendiendo por el primero el aspecto del contenido y por el segundo el aspecto «*existitivo*». El primer miembro expresa el momento de la experiencia, mientras que el segundo define el estatuto de la Metafísica. Tan solo en el último momento aparece la noción intensiva de *esse* a la luz de la cual, de manera «*retrospectiva*», adquieren un nuevo y más profundo significado los momentos precedentes. Por otra parte, con la alusión final a Dios, el texto recupera los tres momentos anteriormente mencionados —*óntico*, *ontológico* y *metafísico*— que se reflejan, respectivamente, en las tres nociones señaladas por Fabro.

Puede resultar oportuno señalar en este momento la presencia de una convergencia de fondo entre santo Tomás y Fabro por un lado y Hegel por el otro, si bien, más que en el contenido expresado, en el «*movimiento*» mismo del pensamiento y en la identificación del preciso momento de la ciencia, que es el momento del pensamiento reflejo. Así, el primer momento, el del pensamiento espontáneo, correspondería al del *Sein* inicial indeterminado, mientras que el momento de la elaboración técnica, con el desplegarse de las legítimas y justificadas distinciones, correspondería al momento del *Wesen*, el de la negatividad y de las distinciones, en efecto. La dinámica de la ciencia lleva de suyo al momento terminal del *Begriff* que, en cuanto resultado teórico, se halla intrínsecamente cualificado por el momento precedente. Mientras que en el primer momento todos los hombres convergen, en la identificación del punto de arranque del segundo momento divergen las diversas metafísicas, con una divergencia que, naturalmente, se potencia en

el momento metafísico. Particularmente interesante se muestra aquí la consideración de la *reductio* que corresponde en cada caso y que prepara, si no nos equivocamos, el aspecto epistemológico que aparece en el último texto principal.

el resultato al que se llega en el tercer momento. El segundo momento, marcado por la reflexión, corresponde, entonces, a la «negatividad» y a la advertencia de las distinciones, como así también al emerger mismo de éstas, que plantean la exigencia de la *reductio in fundamentum*⁵.

⁵ En línea con esta observación puede resultar ilustrativa una nota de Fabro: «Teoreticamente allora i termini di "distinzione, differenza, divisione, negazione..." si tengono l'un l'altro secondo una appartenenza intrinseca che si manifesta al pensiero, anzi è dessa il pensiero stesso in atto: in questo momento ogni filosofia, che ammette la necessità di un'ulteriore fondazione del finito come tale, si trova d'accordo con Hegel. Con l'apparire dell'essenza al pensiero, si fa presente certamente un contenuto assoluto ma che urge per un "passaggio": nel prospettare questo passaggio si differenziano le filosofie» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 217, n. 4 – en la ed. francesa [246, n. 2] se dice «qui est même la pensée» pero sin el añadido «en acto», que era una precisión muy importante). Entiéndase bien, sin embargo, lo que queremos decir: en el contexto de la presente observación, «l'apparire de l'essenza al pensiero» indicado por Fabro pertenece a lo que llamamos «segundo momento» o momento de la esencia. Naturalmente, siendo de carácter reflejo, también la elaboración técnica de la noción de ente como punto de arranque de la Metafísica pertenece en este sentido al momento de la esencia y, precisamente, en cuanto que contiene un *id quod* que se muestra indefinido al inicio y, en cierto modo, opuesto al *est*, contiene una tensión-distinción originaria que exige el pasaje a una ulterior fundación.

Merece también un relieve la correspondencia antitética de la determinación del «ser» en Hegel y santo Tomás en relación con la división aristotélica de los significados del ente. En efecto, el Estagirita establecía el momento alético como fundado y los momentos de la división categorial y del acto y la potencia como su fundamento, de modo tal que son estos últimos los sentidos principales en los que se dice el «est» –más allá de los problemas exegéticos que pueda plantear *Metaphys.*, Θ, 10, 1051 b 1, donde «verdadero» y «falso» son indicados como los modos principales (κυριώτατα) de decir el ente—. Sin embargo, mientras que Aristóteles veía en la forma, como acto de la sustancia prima, el fruto más precioso de la analítica del ente, santo Tomás desplaza el acento para ponerlo sobre el *esse* como acto intensivo que emerge sobre la forma. En Hegel la división se invierte, porque el *esse* (*Sein*) no emerge sino que «se resuelve» en la nada (*Nichts*) a la cual abraza en la abstracta identidad consigo mismo, para luego establecerse, mediante la síntesis del devenir (*Werden*), en su mera y simple posicionalidad según la primera determinación cualitativa como *Dasein*; al *Wesen* corresponde, en cambio, el momento central y al *Begriff* el momento resolutivo terminal: es la

Sea lo que fuere de esta convergencia-divergente, hace falta añadir que la sustancial correspondencia estructural del último texto fabriano citado con la división anteriormente propuesta no excluye algunas diferencias que merecen un relieve. En primer lugar, es más clara la distinción, a la vez que la estrecha relación que las enlaza, entre las nociones de *ens* y *esse*. Además, si bien es verdad que el texto recorre el mismo itinerario que el precedente, aquí el segundo momento focaliza especialmente al *esse*, mientras que el texto precedente procuraba tan solo exponer los fundamentos de la noción de participación: de ahí que aquél concluyese con una «noción» sintética, mientras que aquí se perfila la *resolutio* última del *esse* como puro y separado. Así, la aparente dicotomía que manifestaban ciertas expresiones del período juvenil se muestra aquí fundamentalmente superada.

2. LA NOCIÓN TERMINAL DE «ESSE» Y LA REFLEXIÓN INTENSIVA

La clasificación de las distintas nociones de *ens-esse* y la alusión al desarrollo que la misma puede tener en la mente humana, deja abierto el problema de cómo se abre paso en la mente esta noción.

Particularmente sensible al aspecto psicológico y gnoseológico, el Fabro del primer período se preocupó por dar una respuesta enfocando de manera especial el problema en relación con la doctrina de la abstracción. Pero ya aquí, en el curso de pocos años, es posible señalar una notable evolución en nuestro autor. En efecto, en lugar de la terminología hasta entonces preferida para indicar la particular manera de formación de la noción intensiva de *esse*, que la veía como término de una «abstracción intensiva», a partir de la

revancha del momento veritativo, que ahora pasa al primer plano en la plenitud de vida que identifica al Absoluto. La resolución hegeliana es, por consiguiente, opuesta a la tomasiana: inmanencia absoluta en el primer caso, trascendencia absoluta en el segundo.

segunda edición de *La nozione metafisica di partecipazione* Fabro introduce la fórmula de «reflexión intensiva»⁶. La llama «reflexión» porque el procedimiento del que se habla implica necesaria y constitutivamente un retornar, un volver sobre algo; y la califica como «intensiva» porque el resultado de dicho volver es el incremento de fuerza del contenido nocional focalizado.

Vale la pena considerar más detenidamente el modo preciso en que para Fabro se ejerce esta particular reflexión y la progresión nocional que su correcta ejecución permite alcanzar.

2.1. *La reflexión intensiva en su dinamismo psicológico*

La exposición fabriana de la reflexión intensiva nos la muestra en un dinamismo psicológico que involucra, por un lado, el fantasma, el universal metafísico y el lógico, y, por el otro, la abstracción, la *conversio* y, más propiamente, la capacidad reflexiva de la razón⁷.

En efecto, a partir del *phantasma* de la cogitativa, y gracias a la abstracción operada por el intelecto agente, el intelecto posible puede formar, a partir de la *species abstracta*, el verbo mental que, como universal metafísico, expresa el contenido absoluto de un determinado grado, genérico o específico, de perfección: caballo,

⁶ La inspiración para la nueva propuesta terminológica puede haber surgido, probablemente, con ocasión de la lectura del entonces nuevo manual de L. De Raeymaeker: «Quanto al metodo, il suo è quello della “riflessione” astrattiva. L’oggetto della Metafisica è l’ente, che può dirsi il “trascendente concreto”: non l’essenza pura» (C. FABRO, «L. De Raeymaeker, *Philosophie de l’être. Essai de synthèse métaphysique*, 1946» [Rec.], *Divus Thomas* XLIX [1/1946] 30). No hemos podido encontrar en el texto recensionado ni la expresión «réflexion abstractive», ni «transcendent concret»: ambas parecen surgir por vía de lo que podemos llamar «interpretación sintética», tan característica de Fabro. De todas maneras, la presencia del término en este preciso contexto, muestra que ya en 1946 se encontraba operante en nuestro autor una específica consideración del argumento.

⁷ Para lo que sigue, cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 128-129, 134-140 y 164-166. Solamente en esta obra se encuentra la tratación *ex professo* de la reflexión intensiva por parte de Fabro, aunque su ejercicio resulta fácilmente identificable en otros casos: cfr. *Partecipazione...*, 269 (ed. francesa, 446); *L’uomo e il rischio...*, 236-241 = *Esesi...*, 371-378.

gato, jirafa... Obviamente, si el conocimiento alcanzado por el intelecto posible se concluyese en esta fase, el resultado sería un caleidoscopio interminable de «esencias», irremediabilmente separadas y desconectadas entre sí, universos cerrados y multiplicados virtualmente al infinito; pero no es así como funciona el conocimiento humano. El intelecto es una potencia espiritual y, por ser tal, puede reflexionar y retornar sobre sus propios contenidos y actos. Enriquecido por las *species* que constituyen el principio interno del conocimiento de las quiddidades de los entes corpóreos, el intelecto puede volver sobre las imágenes a partir de las cuales las *species* surgieron y, así, puede contemplar la natura universal como existente en particular⁸. De esta manera, no sólo conoce el universal, sino también el singular material, si bien mediante el recurso a la cogitativa y, por consiguiente, «... indirecte autem, et quasi per quandam reflexionem»⁹. Sin embargo, esta primera reflexión, que demarca normalmente el ámbito de la percepción intelectiva en el ejercicio de la vida vivida, no agota la capacidad reflexiva del intelecto, el cual, obtenido el conocimiento del singular, puede volver una vez más sobre el universal metafísico y considerarlo ahora como común a muchos individuos: surge de esta manera el universal lógico. Hasta aquí, nada nuevo.

El aspecto original aportado por Fabro consiste en hacer notar que, amparado por el universal lógico, el intelecto puede realizar una ulterior reflexión, por la que compara el universal metafísico como grado absoluto de perfección *con su realización* en un individuo, y en otro, y en otro, manteniendo la noción universal de la perfección en cuestión pero no ya como contenido aislado, sino enriquecido con todas las referencias a su efectiva realización

⁸ Cfr. S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 84, a. 7. Nuestro autor lo explica, metafóricamente, en términos de movimiento: «abbiamo, nel caso, un movimento dell'intelletto dall'alto in basso; dall'universale, da cui parte, al particolare ove termina» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 135).

⁹ Cfr. S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 86, a. 1.

concreta¹⁰. Es así como surge la noción intensiva: ella no solo refiere el contenido absoluto de la perfección en abstracto, sino que incluye todo el caudal de riqueza que la formalidad abstracta lleva aparejado en su realización efectiva en los individuos. Con respecto a esta noción, cada individuo se muestra como una realización limitada y parcial, como una participación. La noción a la que se llega mediante esta reflexión es, pues, la de una determinada totalidad intensiva.

En síntesis, en el dinamismo psicológico de la reflexión intensiva resulta posible individuar cinco momentos: 1) La abstracción (*abstractio totius*) por la cual se alcanza el universal metafísico¹¹; 2) *conversio ad phantasmata* para el conocimiento del singular; 3) desviación intencional que considera el universal como común a varios individuos para el surgir del universal lógico; 4) comparación

¹⁰ Este pasaje es descrito por Fabro como un «movimiento» de sentido inverso al recién indicado: «l'intelletto può muoversi ancora: dopo questo movimento dall'alto in basso, e in grazia ad esso, può ancora, una seconda volta, dirigersi dal basso in alto, ma in un modo ben diverso dalla prima volta. Avendo potuto conoscere il modo di essere particolare degli individui, mentre nella prima aveva confrontato gli individui con la ragione formale, ed aveva cavato la ragione logica, ora può confrontare la ragione formale in riferimento all'atto di essere, trovato negli individui» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 135). El «acto de ser» que se encuentra en los individuos no es aquí, todavía, el *esse ut actus* sino el solo *esse in actu*; no se debe olvidar que se trata de una obra juvenil, sujeta a las oscilaciones terminológicas y conceptuales que señalamos al inicio.

¹¹ No se habla aquí de la *abstractio formæ*, puesto que esta última no tiene como término un grado de perfección formal que exprese una determinada naturaleza, sino la sola e incualificada materia inteligible, caso en el cual es absurdo hablar de «grados de perfección».

Cabe notar que, mientras en la I ed. de *La nozione metafisica di partecipazione* Fabro exponía, adhiriendo a la misma, la doctrina cayetanista de los tres grados de abstracción formal, ya desde la II ed. toma netamente distancia de esta doctrina, volviendo a la rigurosa terminología tomasiana de *abstractio totius* y *abstractio formæ*. Determinante al respecto fue su conocimiento del célebre artículo de Geiger, por cierto decisivo sobre el punto clave del tema: L.-B. GEIGER, «Abstraction et séparation d'après S. Thomas. In *De Trinitate*, q. 5, a. 3», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* XXXI (1/1947) 3-40.

del universal metafísico con su efectiva realización en el individuo; 5) resultado de la comparación: intensificación del universal metafísico, como grado de perfección no ya formal abstracta sino como totalidad virtual que se manifiesta en su concretización real. Los tres primeros momentos son comunes a otros ámbitos de conocimiento; los dos últimos, que pueden también considerarse como un único momento, constituyen, en cambio, el aspecto específico de la consideración metafísica en cuanto a su configuración psicológica.

2.2. La reflexión intensiva y el acceso al «esse»

Lo hasta ahora expuesto explica solamente cómo se llega a una determinada noción intensiva, la noción intensiva de cualquier formalidad o especie¹². Pero esto no es suficiente: el problema es el de mostrar el pasaje a la noción intensiva de *esse* y, sobre todo, la estricta exigencia de dicho pasaje.

El punto de partida ofrecido por Fabro parece ser, aquí, el de las nociones abstractas genéricas y específicas que se predicán de los individuos *primo modo per se dicendi*. Porque la sustancia segunda se predica por identidad de la sustancia primera, en cuanto que indica su esencia, no es posible encontrar aquí lugar alguno para una participación, a no ser en el sentido débil de compartir la definición: la totalidad específica pertenece a cada uno de los individuos en virtud de la propia forma y no se puede participar según grados, porque ella misma expresa ya un grado de perfección¹³. Sin

¹² Es por eso que habrá que cuidarse atentamente del error de confundir, sin más, la reflexión intensiva con el método mismo de la Metafísica, aunque éste la presupone como su imprescindible condición psicológica. Con ciertas precisiones, se puede decir, en cambio, que la «reflexión intensiva» constituye la faz psicológica del método de la Metafísica.

¹³ «Socrate non è più o meno uomo di Callia, e l'uomo non può esser detto aver in sè più o meno la ragione di animale di quanto l'abbiano l'asino ed il cavallo: Socrate e Callia e tutti gli uomini sono egualmente uomini; l'asino, il cavallo e

embargo, el intelecto no pierde jamás el contacto con los singulares y es por ello que puede comparar la noción formal abstracta con su efectiva realización concreta, obteniendo como resultado la intensificación de su contenido. Ahora bien:

Questa astrazione [léase siempre «reflexión»] termina alla ragione di essere; e per il modo secondo il quale avviene quest'astrazione, che ormai possiamo chiamare senz'altro «*metafisica*», la ragione di essere è a un tempo la più astratta ed insieme quella che maggiormente ci fa conoscere la realtà quale è in sè. Difatti nel processo comparativo fra la formalità astratta e l'atto di essere, l'intelletto è subito colpito dal fatto, che mentre la formalità in astratto è uniforme e identica nel suo contenuto, considerata invece secondo l'atto di essere reale, essa è estremamente varia e ricca di toni e colori. Guardati adunque sotto l'angolo intelligibile dell'atto di Essere, ciascun singolare e particolare realizza di fatto in un modo diverso la ragione astratta, e non più *ex aequo*¹⁴.

El texto parece indicar que al término de la reflexión intensiva se llega al acto de ser, puesto que dice «*ragione di essere*». Sin embargo, luego pasa a hablar de la formalidad abstracta que, uniforme en su abstracción, se muestra variada en su concreción: cada individuo la realiza de manera diversa y no por igual, y esto se verifica por comparación con el «acto de ser». Por eso, hasta este momento el texto no aclara suficientemente cómo se realiza el pasaje que nos interesa desentrañar. Por otra parte, hace falta recordar que se trata de una obra de juventud y que, por consiguiente, más allá de la impresionante profundidad que la caracteriza, no debe sorprender que la terminología se muestre todavía oscilante y confusa, como se puede ver en la tendencia a intercambiar «acto de ser» con «ser en acto» (*esse in actu*).

De todos modos, más adelante, Fabro explica que la reflexión intensiva se mueve, naturalmente, con el presupuesto de la *ratio*

l'uomo, come animali, vanno detti egualmente animali. Ma ove c'è eguaglianza non si può dare partecipazione» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 133).

¹⁴ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 135.

entis, y que realiza sus pasajes según una «ascensione dialettica»¹⁵. Esta ascensión dialéctica requiere el uso de la *separatio*, por la que se pasa de la especie al género y de los géneros inferiores a los superiores y a los trascendentales. Justamente porque hace falta la *separatio*, el pasaje no se verifica con respecto a cualquier género sino tan solo cuando la naturaleza del género puede expresar un nivel de perfección y de actualidad de suyo más elevado que el de la especie: no se puede hacer, por lo tanto, pasando de los animales a la corporeidad, sino a la vida. En consecuencia, es la pregnancia de actualidad la que exige de manera insoslayable el pasaje ascendente, puesto que es la fuerza polarizante del acto la que subordina los distintos niveles de perfección¹⁶. Es así que recién al término de esta reflexión, superados los grados formales del *intelligere* y del *vivere*, se arriba a una noción sinóptica omnicomprendente, la noción intensiva de *esse*, más allá de la cual no es posible proceder: «... termine ultimo di risoluzione

¹⁵ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 138.

¹⁶ «... in funzione della *separatio*, gli atti e le formalità vengono prima generalizzati secondo i propri valori e poi visti implicarsi secondo una progressione ascendente. Il passaggio da una perfezione ad un'altra viene ad essere, a questo modo, nel campo metafisico, come una specie di passaggio al limite. (...) Ma le modalità del passaggio forse non sono altrettanto chiare quando si vuol descrivere questa dialettica ascendente entro il campo predicamentale. Così abbiamo varie specie di animali: qui è il genere più universale di "animalità" il termine dell'ascensione dialettica o qualche altra formalità? I testi tomisti sono piuttosto scarsi al proposito (...), ma ci pare che alla questione, tutt'altro che oziosa, si potrebbe rispondere che ogni formalità (generica) può esser vista sotto due aspetti, cioè uno in quanto si riferisce alla materia e alla potenza, l'altro in quanto si riferisce alla forma e all'atto. Nel caso ora opposto, l'animalità può esser considerata sia come una modalità di essere della corporeità (aspetto potenziale), sia come una particolare forma di attuazione di quella perfezione pura che è la Vita. È soltanto in questo secondo senso, ci pare, che il genere può essere considerato come termine della riflessione intensiva: l'animalità, intanto può esser considerata quale formalità suprema nel suo ordine, in quanto aduna in sé tutte quelle particolari forme di vita, che si vengono a realizzare nel mondo della corporeità. Alla fine, quindi, è sempre il ricorso alla perfezione trascendentale che permette l'ascensione dialettica» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 165).

dialettica e di composizione nozionale: non si può andare più in là, perché un al di là che sia oltre l'essere, non c'è»¹⁷.

Naturalmente, el ejercicio de la reflexión intensiva resulta indispensable para la ciencia metafísica, aunque no necesariamente lo sea su conocimiento reflejo.

3. EL PASAJE AL «ESSE» INTENSIVO COMO OSTENSIÓN PROGRESIVA EN LA «REDUCTIO IN FUNDAMENTUM»

El efectivo progreso que significaba la tematización fabriana de la reflexión intensiva podía quedar opacado por esa suerte de «abstractismo» que se dejaba entrever en el modo de expresarse característico del primer período. Las correcciones que proponía la segunda edición de *La nozione metafisica di partecipazione*, interesantes y todo lo contrario que despreciables, no eran suficientes como para despejar esa aura que parecía circundar algunos pasajes de la obra.

Es que, en efecto, no quedaba suficientemente clara la absoluta imposibilidad de alejarse del *ens* en la dinámica del ascenso metafísico. Se dejaba la impresión de que la noción intensiva de *esse* se construía mediante una «vuelta» al *ens* en cada caso, para «cargarlo» de contenido. Pero, ¿cómo se podría «salir» del *ens* para «volver» a él? Al ente no se puede entrar, porque del ente no se puede salir¹⁸. Este límite, al menos expositivo, llevaba aparejada la sugerencia de que la distinción real entre *essentia* y *esse* podía ser

¹⁷ C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 193.

¹⁸ «Nell'essere perciò non si entra, perché in esso si è sempre, e dall'essere il pensiero non esce (...) un "al di là dell'essere" non si può dare non più di un al di qua dell'essere stesso. E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere?» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 12 – citaremos siempre de la primera edición).

alcanzada única y exclusivamente después de haberse llegado a demostrar la existencia de Dios¹⁹.

La superación de estos innegables límites encontró estímulo en las primeras confrontaciones fabrianas con Husserl, Hegel y Heidegger y, más en general, con el existencialismo y el idealismo²⁰.

¹⁹ Hay afirmaciones del primer período bastante elocuentes al respecto: «La questione adunque di una distinzione od identità reale di essenza ed atto di essere nelle creature e in Dio non si pone per noi nei primi istanti della riflessione metafisica, ma soltanto quando, a riflessione avanzata, abbiamo prospettato in una maniera sufficiente la natura e il modo di essere di ambedue. Allora, come a corona di tutta la metafisica, possiamo esplicitare quali siano i caratteri propri che convengono in modo contrario all'essere Infinito e all'essere finito» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 207 – cursivas nuestras: nótese el «toda la metafisica»). Otro texto en la misma línea: «Checchè pensi qualche Tomista anche recente, ci pare che la distinzione reale non può essere validamente provata che dopo provata la creazione, e quindi non va presupposta» (*Neotomismo e suarezismo*, 79).

El siguiente texto muestra cómo el primer Fabro se mantiene en un cierto extrinsecismo y no llega a ver la distinción en cuestión como un momento intrínseco, central e imprescindible del desarrollo de la Metafísica en su fase ascensional: «Altri, più fedeli alla lettera e allo spirito del tomismo, tendono a mettere l'essenza della contingenza nella distinzione reale fra essenza ed atto di essere, propria della creatura (...) qui si pone il problema ulteriore del "come" noi arriviamo, o meglio come arriva S. Tommaso, alla determinazione di quella composizione, problema questo tutt'altro che facile, come converrà con me anche il tomista più persuaso; problema che, quindi, è meglio risolvere dopo aver in precedenza mostrato la dipendenza della creatura dal creatore» (C. FABRO, «Intorno alla nozione tomista di contingenza», *Rivista di filosofia neoscolastica* XXX (2/1938) 149 = *Esegesi...*, 68-69). Cfr. análogas consideraciones en *Percezione e pensiero*, 483-484.

²⁰ Cfr. por ejemplo, C. FABRO, «Coscienza filosofica e coscienza religiosa nel momento presente», *Archivio di Filosofia* (1945) 71-91; «Sur la détermination du réel», in *Library of the X International Congress of Philosophy (Amsterdam, 11-18 August 1948)*, vol. I, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1949, 332-334; «Sulla determinazione del "reale"», *Humanitas* IV (1949) 256-261; «Expérience et Métaphysique», en *Actes du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. IV, Nauwelaerts, Louvain 1953, 252-266; «Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale», *Rivista di filosofia neoscolastica* XLV (6/1953) 581-618; «L'esse tomistico e il Sein hegeliano», en

En efecto, a la vez que proponía el cambio terminológico recién indicado, en este segundo período Fabro comienza a considerar el argumento desde una perspectiva más radical aún. Como fruto de sus reflexiones se abren paso dos tesis, estrechamente ligadas entre sí, que se tornarán prácticamente recurrentes de allí en más.

La primera de ellas consiste en una visión mucho más profunda del primado absoluto del *esse*. Se trata de una certeza teórica que Fabro mantendrá a lo largo de todo el resto de su vida y que expondrá con claridad creciente. La segunda expresa el rol insustituible del *ens* en su evidencia primigenia como *primum transcendente fundans* y comienzo de la Metafísica. Es desde la base de estas dos conquistas especulativas que nuestro autor procederá a proponer su solución última al problema que nos ocupa. En sustancia, ésta sostiene que hay, ante todo, un primer conocimiento del *esse* que resulta simultáneo al conocimiento del *ens*; además, que se obtiene un conocimiento reflejo, explícito y técnico, del *esse* como acto del *ens* mediante un «proceso» de pasajes. Ambos momentos son presentados en algunas ocasiones de manera separada y en otras de manera conjunta. Pero, aunque la doctrina comience a bosquejarse en sus trazos principales desde

Sapientia Aquinatis, Roma 1955, 263-270. Algunas de estas publicaciones fueron integradas en *Dall'essere all'esistente*.

Si no nos equivocamos, el primero de los artículos de este elenco ofrece, aún cuando todavía imprecisa e incipiente, una tentativa fabriana de una división de los significados del «ser» relacionada con los tres «momentos» anteriormente indicados: «*L'essere delle cose (...). L'essere che siamo noi (...). L'essere che è il Trascendente...*» (71-72). Los dos primeros significados, tomados conjuntamente, expresan lo que después será indicado como la noción inicial de ente en el «momento óntico» (o, menos precisamente, fenomenológico). El tercero, la noción terminal en su reducción fundacional última. Entre ambos se encuentra el momento de la *reflexión* filosófica, en el que el ser aparece como «... molteplicità di forme che si attuano per dualità, opposizioni e connessioni che la mente scruta ed il giudizio esprime e colloca in un corpo di esperienza o nel sistema della scienza» (72). Esta noción filosófica corresponde a lo que después será indicado como el «momento ontológico». Resulta fácil, por otra parte, reconocer en estas líneas el influjo del existencialismo jaspersiano así como, sobre todo, de la terminología hegeliana.

Partecipazione e causalità, no será sino después de la ed. francesa de esta obra que asumirá su configuración más precisa y definitiva. Sin pretender agotar el argumento, trataremos de considerarlo detenidamente, puesto que constituye uno de los aspectos más originales y creativos de la interpretación fabriana.

3.1. *Trascendentalidad originaria del «ens» y prioridad fundante del «esse»*

En cuanto al primer momento, Fabro considera que el *esse* es el presentificante radical y originario que se hace presente en el donarse mismo del *ens* haciendo presente al *ens*. La presencia del *esse* en el *ens* es constitutiva del donarse del *ens*, de tal manera que sin dicha presencia este donarse no sería la donación que efectivamente es:

L'essenza si può comprendere senza lo *esse* (e tanto più senza la *existentia*), ma non si comprende lo *ens* senza lo *esse* di una *essentia*: il plesso *ens-esse-essentia* è l'illuminante essenziale come compagno indivisibile dello spirito in atto²¹.

²¹ C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 348. Inmediatamente antes afirmaba: «L'apprensione dello *ens* è costitutiva della coscienza come capacità in atto di conoscere: *ens* è ciò ch'è in atto, ciò che si presenta in atto, ciò che la coscienza apprende come realtà in atto, ciò a cui la coscienza si volge per essere e mettersi in atto... L'evidenza dello *ens* è la chiarezza dell'essere in atto di qualcosa; lo *ens* è il contenuto-atto primordiale dal quale emerge lo *esse* come atto fondante trascendentale di ogni forma di realtà e conoscenza: lo *ens* è l'apprensione che fonda e illumina sia la semplice apprensione dell'essenza, come la molteplice varietà di sintesi del giudizio e la dinamica della ragione. Lo *ens* costituisce la "garanzia del fondamento", e perciò è la possibilità sempre offerta della oggettivazione costitutiva precisamente mediante la "risoluzione nel fondamento"». Nuestro autor considera que estas reflexiones expresan fielmente el pensamiento del Angélico, quien decididamente afirma: «In prima autem operatione est aliquod primum quod *cadit* in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico *ens*: *nec aliquid hac operatione potest concipi, nisi intelligatur ens*» (S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 6, nr. 605). Cabe aclarar que Fabro entiende la «conciencia» en el sentido elemental y simple de la advertencia primaria de la presencia de algo al intelecto.

La luminosidad incontrastable del ente irrumpe, entonces, desde el *esse* que lo constituye y se encuentra allí la fuente de la que el *ens* recoge su radical e insuperable trascendentalidad²². En virtud de esta luminosidad, precisamente, porque el *esse* es el principio trascendentalizante en el ente, queda superado desde la base todo esencialismo formalista; y porque el *esse* es el principio trascendentalizante en el ente, queda superado desde la raíz todo trascendentalismo inmanentista. Efectivamente, el intelecto es originariamente potencial y primariamente actualizado por la donación del ente y por eso mismo no tiene manera alguna de «anticiparlo». Pero la luz del ente no surge de la esencia, que tiene razón de potencia y que, además, en el caso de los cuerpos, a causa de la individuación de su forma por la materia *sub dimensionibus interminatae*, requerirá el auxilio del intelecto agente para ser rescatada de la ininteligibilidad en la que la materia la sumerge²³.

²² «Infatti, l'essere precede l'ente e tutti i suoi momenti, modi e forme che dir si vogliano: perché l'essere è l'atto di presenza dell'ente e della presenza nell'ente dei momenti od elementi che lo costituiscono. L'essere è veramente il costitutivo trascendentale della nostra conoscenza dell'ente e, prima, della realtà dell'ente» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 66). Y poco más adelante, con profundidad creciente: «... l'essere è il prius assoluto sia nell'ente ch'esso sostiene come nello spirito ch'esso illumina sull'ente. L'essere non è un concetto, ma è l'atto di ogni realtà. Se si afferra questo, si può dire che si è nella sfera della metafisica; altrimenti si resta nella cerchia chiusa dei contenenti e dei contenuti (...). L'esperienza metafisica dell'essere è quindi alla radice della possibilità della metafisica» (67).

²³ «... l'atto dello *ens* che mette in atto la coscienza non è, non può essere, l'essenza ch'è un contenuto e quindi ha bisogno di essere attuato e illuminato, ossia fatto presente. È l'essenza che si fonda sullo *esse* e non viceversa, in quanto ogni essenza è una possibilità, una modalità, ovvero partecipazione di essere, ossia è un certo contenuto determinato da attuare dallo *esse*» (C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 368). Poco más adelante, con mayor vigor y claridad aún: «Il fondamento di ogni presenza dell'ente è lo *esse* e il fondamento dell'apprensione di ogni ente e di ogni aspetto dell'ente è l'apprensione dello *esse* nell'ente» (370). De aquí brota la convalidación definitiva y decisiva de lo que con Fabro podemos llamar el «principio de la trascendencia», en oposición al «principio de inmanencia»: «Il principio della trascendenza afferma invece anzitutto che il modo di apparire

Que el *esse* sea dado con el darse mismo del *ente* resulta para Fabro una evidencia palmaria que tiene su directa repercusión en la gramática más elemental, de tal manera que el uso del lenguaje, ya en el ámbito mismo de la espontaneidad cotidiana, remite a esta donación originaria: «La priorità dello *esse* rispetto a tutti gli altri verbi e la priorità di *ens* rispetto a tutti gli altri sostantivi participiali è costitutiva dell'intelligenza diretta e immediata»²⁴.

dell'essere alla coscienza è in funzione dell'essere stesso che sta a fondamento della coscienza e ch'è l'atto rispetto alla coscienza, di cui la coscienza è recettiva (...). Il trascendimento dell'essere rispetto alla coscienza scaturisce dalla qualità stessa dell'essere come atto primo, come atto di ogni atto e forma e quindi di tutto ciò che si offre alla coscienza in atto (come oggetto) e della stessa coscienza in atto» («S. Tommaso e la filosofia cristiana nel tempo presente», *Filosofia e Vita* I [1/1960] 58 – cursivas nuestras).

La superación de los dos espejismos denunciados es indicada de hecho por santo Tomás cuando afirma que la luz intrínseca de cada cosa es su propia actualidad: «... ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius» (S. TOMÁS, *Sup. lib. De Causis*, Prop. 6; Saff. 45, lin. 13). Naturalmente, se trata de una metáfora: pero lo que ella quiere significar es que la irradiación de inteligibilidad originaria surge del *esse* mismo de la cosa, que es la fuente de toda su actualidad. La abstracción del intelecto agente se ejecuta con respecto al contenido esencial, pero no sobre esta fuente insuprimible e inagotable. Pretender, por lo tanto, que el ente en su constitución interna sea «iluminado» desde afuera del ente para el intelecto metafísico, constituye una deposición de la emergencia del *esse* intensivo a favor del momento formal de la esencia o del momento intencional de la conciencia: en los dos casos, un privilegiar la potencia por encima del acto. A la luz de estas reflexiones se entienden claramente y desde su raíz los desvíos de las dos flexiones que golpearon a la escuela tomista, o sea, la esencialista (representada, entre otros, por célebres comentadores tales como Cayetano, Báñez, Juan de Santo Tomás, y más recientemente por tomistas como Maritain, Gredt y otros) y la trascendentalista (representada por Maréchal y sus discípulos, Lotz, Rahner, etc.), que favorecieron ya uno, ya el otro momento.

²⁴ C. FABRO, «L'emergenza dell'atto di essere...», 51. La soldadura que ensambla en una secuencia inseparable los momentos predicativo, cognoscitivo y ontológico es, para nuestro autor, directa: «Pertanto come tutti i verbi rimandano all'esse ed i participi all'ens, così tutte le formalità e perfezioni rimandano all'esse (...). Il dominio semantico dell'ens è pertanto incontrastato e questo perché è emergente assolutamente lo *esse* come atto, atto di tutti gli atti e perfezione di tutte le perfezioni, perciò luce e fonte di ogni evidenza» («L'emergenza dello *esse* tomistico...», 171).

Naturalmente, y más allá de su reverberación sobre el lenguaje, a este nivel primario de consideración, la presencia del *esse* no es la presencia de un contenido aislado, dado que su prioridad ontológica absoluta se pliega, en el ámbito de la inteligibilidad, a la síntesis del *ens* que él ante todo constituye: «all'essere fa quindi velo l'ente e lo nasconde»²⁵. Aún siendo el fundamento de toda presencia, el *esse* no se ofrece jamás al intelecto de manera solitaria, de tal manera que la prioridad nocional pertenece siempre al *ens*: «... per S. Tommaso l'essere, nel senso di atto primo e profondo, è un *posterius* nella riflessione metafisica ed il *prius* nozionale è proprio l'*ens*»²⁶. El *esse* se hace presente, entonces, como acto del *ens*: «Il ne s'offre pas seul, mais comme "acte de...": il est un *nebenbei*, bien plus important toutefois que le sujet ou contenu qu'il actue»²⁷.

No parece, pues, suficientemente preciso el afirmar: «L'entendement n'a qu'un langage, qui est celui de l'essence» (É. GILSON, *Introduction...*, 164). Una posición de este estilo no tiene en cuenta la fuerza que alcanza en Tomás la tesis de la aprehensión originaria del *ens*, que es ya aprehensión del *esse* y repercute sobre toda la esfera del lenguaje.

²⁵ C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 66.

²⁶ C. FABRO, «Per la determinazione dell'essere», 122 = *Tomismo...*, 264.

²⁷ C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 215-216 = *Tomismo...*, 293. Precisamente porque el *esse* se dona mediante el contenido que él actualiza, resulta opacado en su luminosidad, en cuanto que viene limitado y «cerrado» en los marcos de la síntesis perceptiva y abstractiva del contenido esencial: «nella sintesi percettiva e in quella formale della definizione la chiusura viene espressamente proclamata così che l'essere stesso resta di conseguenza messo in ombra» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 64). De aquí surge el desafío y la tarea propia del metafísico en el ejercicio reflejo de la ciencia: recorrer el camino «hacia atrás» para desopacar el *esse* como actualidad originaria. Naturalmente, este camino puede hacerse tan solo sobre la base de cierta experiencia del *esse*: «L'essere è il *prius* assoluto (...) [tuttavia] altra è la condizione dell'essere come atto primordiale e altrimenti si svolge la sua esperienza» (65). Por eso, «... sul piano psicologico il plesso di *ens* rimane avvolto nella confusione a causa della indeterminatezza della conoscenza dell'essenza (*quod*)...» (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, 207). Sin embargo, y es una observación que consideramos importantísima, a pesar de esta «confusión de indeterminación», en el darse primigenio del *ens* como trascendental originario fundante resulta superada radicalmente toda *différance*, justamente a causa del *esse* y su «*différence*». Desarrollaremos en otra ocasión estas reflexiones.

El ente es prioritario gracias a la prioridad fundante del *esse*, pero el *esse* no se presenta sino como aquello que hace presente al *ens*. Ahora bien, este donarse del *esse* donando el *ens* al intelecto, ¿cómo es alcanzado, recibido, por este último? Una cosa es considerar la donación desde el punto de vista del donante, otra cosa distinta es considerarla desde el receptor. Por eso hace falta clarificar de qué manera el intelecto entra en contacto con el *esse*.

La tesis de Fabro sobre el particular se caracteriza, negativamente, por el descarte de dos posibilidades: primer contacto con el *esse* no puede consistir propiamente en una intuición, pero tampoco la segunda operación del intelecto puede proporcionarlo. Detengámonos un momento en estas dos negaciones.

a) *El conocimiento del «esse» no es debido a la intuición.* El motivo de esta negación es que por intuición no se conocen los actos primeros, de modo que lo que vale para la forma valdrá, *a fortiori*, para el *esse*. El texto es bastante claro:

... oggetto d'intuizione può essere soltanto una sostanza singola e un atto singolo come atto secondo od operazione di sentire, d'intendere, di volere, mai un atto primo. Non certo l'atto primo formale ovvero la forma sostanziale ch'è conosciuta soltanto per astrazione e neppure, sembra, l'atto primo entitativo che è l'*esse* come *actus essendi*²⁸.

²⁸ C. FABRO, *Partecipazione...*, 65-66. Nor urge aclarar que aquí Fabro da como presupuesta la asunción de la noción de intuición vigente en la tradición más fuerte de la escuela tomista, en dependencia de João Poinssot: «notitia intuitiva est *notitia rei praesentis*, notitia vero abstractiva est *notitia rei absentis*. (...) *existentia*, quam requirit notitia intuitiva, *realis et physica esse debet*» (JUAN DE SANTO TOMÁS, *Philosophia Naturalis*, Pars II, q. 23, a. 1; ed. Reiser, I, 722 b - 723 a). Desde esta perspectiva, el pensador friuliano critica resueltamente la fórmula «intuitio abstractiva», compartida en cambio por varios tomistas y propuesta y defendida por Maritain (cfr. J. MARITAIN, *Réflexions sur l'Intelligence et sa Vie Propre* [App. II: *Sur l'expression «intuition abstractive»*], en J. et R. Maritain. *Œuvres complètes*, vol. III, Éditions Universitaires - Éditions Saint Paul, Fribourg im Br. - Paris 1993²,

Hay que prestar atención, no obstante todo, al último «sembra» (*parece*), que deja una ventana abierta. La precisión es todo lo contrario que insignificante, dado que el mismo Fabro vuelve sobre ello inmediatamente²⁹, admitiendo la posibilidad de hablar de

una «intuizione implicita», intiendo con ciò la «compresenza» dell'esse in ogni presenza o presentazione di esistenza: purché si ammetta che l'esse non è l'aspetto o l'atto secundario ma l'atto principale e quindi quella compresenza non è qualcosa di meramente implicito ma effettivamente l'atto fondante ogni presenza ed è quindi presente per essenza como ciò che fa la presenza di ogni presente³⁰.

El texto parece tortuoso, pero solo a una primera mirada, ya que la posición es equilibrada. Por una parte, resulta claro que Fabro excluye la existencia de una intuición que tenga como «objeto» el *esse* como tal. Por la otra, resulta sin embargo igualmente claro que Fabro admite un «momento» intuitivo cuya contribución es necesariamente requerida para el conocimiento del *esse* que se obtiene en el contacto con lo real, o sea, en el darse mismo del *ens*.

391 – el término había sido introducido con cautela, según parece, en la conferencia sobre Blondel, que se remonta a 1923: «La perception abstractive, l'intuition abstractive, si j'ose dire...» – *ibid.*, 118), porque se trataría de «una terminología ignota a San Tommaso» y porque su «stessa composizione (intuizione-astrazione) denuncia l'imbarazzo e il ripiego puramente verbale» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 65). En sus últimas referencias al tema, Fabro se muestra mucho más severo aún, hablando del «imbarazzo della neoscolastica (...) con il ricorso comodo e gratuito al *deus ex machina* della intuizione intellettuale» (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, 342). La noción de intuición referida constitutivamente a la presencia «física» del objeto intuido es característica del filón ockhamiano-escotista y será después asumida por Kant. En santo Tomás el *simplex intuitus* constituye una modalidad del conocimiento, opuesta al discurso, como «*propria passio*» del intelecto en su condición humana. Vale la pena aclarar que «*simplex intuitus*» corresponde perfectamente en santo Tomás al término «intuitio», que no aparece siquiera una sola vez en todo el *corpus thomisticum*.

²⁹ «Sembra, ho detto: il metodo della metafisica tomistica non è né intuitivo, né dimostrativo...» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 66).

³⁰ C. FABRO, *Partecipazione...*, 66.

Baste por el momento con lo dicho. De todos modos, más adelante tendremos oportunidad de ofrecer aclaraciones más precisas con respecto a este punto.

b) *El conocimiento del «esse» no es competencia exclusiva de la segunda operación.* Fabro conoce, ciertamente, los textos en los que santo Tomás alude a una correspondencia entre las dos operaciones del intelecto por un lado y la *quidditas* y el *esse* por el otro³¹. Ahora bien, el problema en estos casos es el de la precisa identificación de este «esse». Para Fabro no se trata bajo ningún respecto del *esse ut actus*, que es siempre un principio, originario y fundante, sino del *esse in actu*, que es siempre un resultado, derivado y fundado:

... quando San Tommaso parla di una corrispondenza fra le operazioni fondamentali del conoscere [intellettivo], l'apprensione e il giudizio, e i due momenti dell'essenza e dell'essere, l'esse che così costituisce la novità del giudizio, ha per fondamento l'esse delle cose: quest'esse delle cose è da intendere per sè e immediatamente come realtà di fatto e come convenienza di contenuto a seconda della natura del giudizio stesso (esistenziale o formale). Dall'analisi del giudizio come tale, come atto-copula della mente fondato sull'atto-sintesi delle cose, non può venir fuori altro

³¹ Se trata, sin embargo, de textos juveniles: cfr. especialmente S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1 ad 7^{um}; d. 38, q. 1, a. 3; *Sup. Boet. De Trinit.*, q. 5, a. 3. En los textos de plena madurez, la alusión a las dos operaciones no se encuentra acompañada por la doble correspondencia: «... duplex est operatio intellectus: una quidem, quae dicitur indivisibilem intelligentiam, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus scilicet componentis et dividitis» (*In Peryermeneias*, Proem.). Este fragmento es particularmente interesante porque habla de la esencia y no del *esse*. He aquí otro texto más, también del último período, donde falta la referencia al *esse* y se mantiene la referencia al *quod quid est*: «... cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilem intelligentiam; alia, qua componit et dividit» (*In IV Metaphys.*, lect. 6, nr. 605).

che questa corrispondenza (...) la «qualità» di questo *esse* dipende dalla natura dei componenti³².

Naturalmente, ni la intuición ni el juicio se deben excluir del todo, ya que tanto la una como el otro colaboran, como veremos, en el conocimiento del *esse*. Lo que Fabro niega con decisión es que la captación del *esse* sea competencia exclusiva o principal de alguno de los dos factores propuestos.

Dicho esto, en lo tocante a la *pars construens* la respuesta fabriana se puede sintetizar en los siguientes términos: dado que el *esse* se dona al intelecto donando al intelecto el *ens*, el primer contacto del intelecto con el *esse* se obtendrá de la misma manera que el conocimiento del *ens*. Y como el conocimiento del ente se alcanza en una aprehensión sintética originaria³³, también de esa

³² C. FABRO, *Partecipazione...*, 61. Claramente, la identificación del *esse* como *existentia* constituye un riesgo «... inevitabile, quando ci si ferma alla corrispondenza diretta fra l'*esse* del giudizio e l'attualità del reale a cui rimanda il giudizio» (51).

Desorientados por los textos juveniles del Angélico y sin haber advertido la decisiva distinción entre *esse ut actus* y *esse in actu*, distintos autores sostuvieron que captar el *esse* es competencia de la segunda operación del intelecto. En el último Maritain, sin ir más lejos, la fórmula de la intuición coexiste con la del juicio: para él, el *esse* («existence») sería el objeto de una «intuition» especial que se produciría en un juicio que, no obstante todo, deberá ser visto como «un'actuation préconscient» que tendrá el valor de un «jugement pas formulé» (?), es decir, de un «jugement d'existence» (J. MARITAIN, *Le paysan...*, 205). Los trascendentalistas, aún rechazando que se trate de una intuición, son los primeros en refugiarse en el juicio (así Lotz, Rahner...). De manera análoga, también Gilson se posiciona decididamente a favor de la segunda operación: «Puisque l'acte d'exister est la position d'une essence dans l'être, le jugement d'existence ne peut qu'être l'opération correspondante, par laquelle l'être intelligent affirme cet acte» (É. GILSON, *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1972³, 287).

³³ La expresión es del último Fabro (cfr. C. FABRO, *La prima riforma della dialettica hegeliana*, Edivi, Segni 2004, 229). Se trata de una aprehensión «conjunta», porque requiere la contribución de la sensibilidad, y es por este motivo que comporta también un momento intuitivo: «It seems possible to say... that just as the *notio entis* is a synthesis of content and act, so also it is certain ineffable form of "conjoint apprehension" of content on the part of mind and act on the part of

manera que el *esse* será aprehendido con el ente. Naturalmente, no se trata aún del conocimiento explícito y técnico que corresponde a la última depuración de la noción metafísica del *esse*; mas ésta no sería posible sin esa primera aprehensión originaria. Y baste por ahora en lo que respecta al primer momento.

experience» («The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of the Metaphysics», *International Philosophical Quarterly* III [1966] 425). Y en la nota a pie precisa todavía más: «We also attribute, in fact, the *notio essendi* and the *notio entis* first of all to intellectual consciousness with a reference to experience *in actu secundo*». A causa de esta referencia constitutiva a la experiencia que requiere y, sobre todo, del *esse* que la *ratio entis* expresa, queda excluida desde su misma raíz la posibilidad de hablar de abstracción con respecto a esta última: «... il plesso *ens* non può essere appreso per via di qualche processo astrattivo, ma esso è il primo nucleo e lume intelligibile che rende possibile ogni intendere. Il processo è semplice quanto radicale: è l'atto, in quanto dice perfezione, e pertanto è l'essere in atto che fa le cose intelligibili; ma l'*esse* è il primo atto e quindi l'*ens* è il primo plesso attuale, quindi ogni cosa è e diventa intelligibile in quanto è e si presenta come *ens* ossia per riferimento all'*esse*» (*La prima riforma...*, 235). Y ya años antes, con particular énfasis, en el artículo recién citado se leía: «Insofar as the *notio entis* properly includes *esse* as its distinguishing characteristic, it rivets and connects consciousness of necessity to reality in act, from which, for this reason, the mind cannot abstract» (425). Otra expresión usada por Fabro, particularmente gráfica, es «transcendance à l'*esse*», la cual «il faut la tenir pour un *prius* et non pour un *posterius*: c'est-à-dire que l'*ens* est ce qui s'offre (...). Nous pouvons donc parler d'une transcendance immanente qui est implicite en tout acte de conscience: l'*esse* est au fond de la donnée de tout acte de penser» («Notes pour la fondation...», 216-217 = *Tomismo...*, 294).

A la objeción que vería una contradicción entre la doctrina tomasiana de la abstracción y esta explicación del conocimiento del *ens*, Fabro respondía: «La conoscenza per astrazione riguarda il "contenuto" cioè l'essenza ed è perciò una conoscenza che esige appunto la riflessione astrattiva, mentre l'apprensione dello *ens* è immediata e costituisce il primo passo di apprensione del reale. Là si tratta di una conoscenza riflessa specifica cioè esplicita dell'essenza (*res*) come tale, limitata perciò ai costitutivi propri del suo contenuto come sono presenti nell'astrazione (dalla singolarità in cui si trovano nella realtà); qui invece si ha la apprensione implicita *globale* che mette il soggetto nel primo contatto *diretto* con la realtà. Il rapporto fra questi due momenti del conoscere non è di esclusione ma d'integrazione e di fondazione: cioè è quella del tutto alla parte e di pensiero spontaneo al pensiero riflesso» (C. FABRO, «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», *Rivista di filosofia*, 66 [3/1974] 490).

3.2. De la aprehensión sintética originaria al conocimiento reflejo del «esse»

En cuanto al segundo momento, un texto fabriano de plena madurez se muestra particularmente eficaz para mostrar el enlace insuprimible entre la aprehensión originaria del *ens* y el pasaje al conocimiento reflejo del *esse* como su acto constitutivo:

S. Tommaso indica nell'apprensione iniziale dello *ens* il momento intenzionale intensivo grazie al plesso costitutivo di *essentia-esse* mediante il quale la riflessione procede alla determinazione del fondamento così che «il primo plesso diventa il primo nesso» costitutivo a partire dal quale s'illumina la differenza dell'ente ch'è lo *esse* come atto dell'essenza e s'impone l'affermazione dell'emergenza dello *esse* sull'essenza come l'atto primo ed ultimo³⁴.

Volveremos más adelante sobre la expresión referida al primer plexo que se convierte en el primer nexo. Lo que nos interesa ahora destacar en este texto es lo que podemos llamar el imperativo metafísico radical del ente. En efecto, la llegada al *esse* intensivo como acto emergente responde, en la reflexión de la ciencia, a la exigencia impuesta por el «momento intencional intensivo» del *ens*. A partir de aquí se ilumina, también, el modo propio del proceder metafísico. Se trata para Fabro de un pasaje reductivo, es decir, progresivo fundacional, de acto en acto, según la exigencia de la actualidad del *ens* que se impone al intelecto, como muestran los siguientes textos:

D'après saint Thomas, l'*esse* comme *actus omnium actuum* est saisi, semble-t-il, non proprement par abstraction, ce qui vaut pour les essences, mais par «réduction» ou résolution, ce qui est un passage d'acte à acte³⁵.

³⁴ C. FABRO, *L'uomo e il rischio...*, 362.

³⁵ C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 214-215 = *Tomismo...*, 292. Más adelante: «Par le processus de résolution d'acte à acte, l'*esse* de l'*ens* se présente d'abord comme "un se donner dans un donné"» (217 = 295). El proceso es hecho posible, precisamente, gracias a que «... pour saint Thomas il faille le concevoir [el *esse*]

... il metodo della metafisica tomistica non è né intuitivo, né dimostrativo, ma «risolutivo»... ch'è il passare dalle determinazioni più vaghe a quelle più proprie, di atto in atto, di potenza in potenza, così che dagli atti molteplici e superficiali [si passa] a quelli più costanti e così fino all'ultimo o primo ch'è l'esse. Questa forma di passare non è dimostrazione né intuizione, ma potrebbe esser detta «fondazione»³⁶.

Il processo costitutivo della riflessione metafisica è quindi quello della «reduction», grazie al principio di contraddizione, di quelle determinazioni confuse (presentate immediatamente) alle determinazioni distinte secondo l'esigenza della struttura dell'essere: questo non è compito di astrazione o di «dimostrazione», ma di «riflessione comprensiva» ovvero di chiarificazione dell'essere dell'ente nell'esse come atto originario³⁷.

El ritornelo terminológico y secuencial muestra que nos encontramos ante una exposición técnica del proceso metodológico de la Metafísica. En este cuadro, la tríada abstracción-intuición-demostración es decididamente excluida y, para sustituirla, son llamados en causa cinco términos —«reducción», «resolución», «fundación», «reflexión (comprensiva)», «clarificación»— que, si bien con distintos matices, entienden referir la misma dinámica

comme ce qui précisément fait et rend présente toute chose, et qui est l'actualité qui sert même de fondement à la perception ou appréhension en acte de toute dualité et opposition» (216 = 293).

³⁶ C. FABRO, *Partecipazione...*, 66. El texto reviste una importancia particular no solo por la alusión a la *resolutio*, que es el nombre propio del método de la metafísica tomasiana, identificado ulteriormente como «fundación», sino también por la referencia a los pasajes en la línea de la potencia.

³⁷ C. FABRO, *Partecipazione...*, 229. El texto está introducido por la siguiente afirmación: «... se l'apprensione e l'affermazione dell'essere non portasse in sé fin dall'inizio accennata nella nozione di "ente" come tale una distinzione costitutiva (di soggetto e atto, di sostanza e accidenti, di essenza ed esse...), le ulteriori determinazioni metafisiche verrebbero (ma come?) dall'estrinseco e non potrebbero legare col contesto dell'essere e dell'esperienza». Difícil resulta exagerar la importancia de este aserto que desmonta, de manera radical, cualquier tentativa de cuestionamiento del realismo filosófico fundamental.

progresiva. Ciertamente, la secuencia de este proceso no es lineal, en el sentido deductivo del *more geometrico*, sino de profundización concéntrica en cuanto a la ligazón que enlaza un momento con otro a partir de la exigencia que se desprende de la actualidad originaria del *ens*³⁸. El principio de contradicción permite establecer las distinciones pertinentes, mientras que, por su parte, la actualidad originaria, que se mostrará, terminado el proceso, en el fondo del *ens*, pone en marcha, polarizándolo y sosteniéndolo, todo el dinamismo. Por eso el proceso está en las antípodas de la abstracción y no puede tampoco considerarse propiamente demostrativo. Fabro lo llama «*riflessione comprensiva*», no para negar que la reflexión intensiva concorra a su desarrollo, sino para subrayar el aspecto predominantemente ostensivo que lo caracteriza, según la penetración intelectual cada vez más honda que lo constituye³⁹. En un segmento precedente de la misma obra, el proceso era presentado de manera más analítica, mediante la precisa indicación de las instancias de pasaje, propias de la Metafísica:

... il suo avanzare è caratterizzato dall'approfondimento progressivo di atto in atto, dall'atto accidentale a quello sostanziale, e dall'atto formale all'*esse* autentico ch'è l'*actus essendi* come atto non

³⁸ «L'itinéraire de cette découverte et fondation de l'*esse* n'est pas linéaire, *more geometrico*, mais comme concentrique, par approfondissements successifs de l'apprehension première et constitutive» (C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 232-233 = *Tomismo...*, 312).

³⁹ El último Fabro indica este pasaje de acto en acto como un «proceso de la reflexión intensiva», mostrando con ello que en ningún momento ha abandonado su posición con respecto a esta última, sino que la ha profundizado. Refiriéndose explícitamente al *esse*, afirma que santo Tomás «lo considera – *passando di atto in atto mediante il processo della riflessione intensiva* – como acto primo ed ultimo nell'ordine reale, non in quello formale nel quale il posto infimo spetta alla materia prima ed il supremo alle sostanze intellettuali come forme pure» (C. FABRO, «Il posto di Giovanni di san Tommaso...», 77 – cursivas nuestras). Obviamente, en la escala *predicamental-formal* de los grados de perfección, el *esse* como mero existir ocupa un lugar inferior al entender; sin embargo, aquí Fabro se refiere a los grados, por así decirlo, de la estructura formal esencial, donde el último lugar corresponde a la materia prima y el primero a la sustancia separada.

ulteriormente risolubile se non secondo la dipendenza di partecipazione all'Atto puro ch'è l'*esse per essentiam*⁴⁰.

Pero esta primera exposición fabriana, particularmente sintética, del método de la Metafísica trae aparejada una interesante clarificación doctrinal, que no estaba del todo explicitada en el texto anteriormente citado: la llegada al *esse* como acto de la esencia precede, en la *resolutio* metafísica, la llegada al *ipsum esse subsistens*, o sea, al *esse per essentiam*. Para el pensador de Flumignano esta profundización progresiva concluye en el *esse* del *ens*, pero ya entendido como acto, como acto de ser, y este acto de ser constituye el punto último de resolución nocional de tal manera que, en cuanto a la perfección significada, no hay manera alguna de trascenderlo. Se lo podrá trascender, en todo caso, en un momento *ulterior* de resolución, pero no ya en cuanto a la perfección misma, sino según la dependencia integral y total con respecto al *per essentiam*. Por lo tanto, el momento de la profundización ostensiva precede al de la reducción dependencial.

Análogas consideraciones ofrece el siguiente fragmento, donde la resolución o reducción es indicada explícitamente como «fundación»:

Con la riduzione ultima o «passo indietro» allo «Esse ipsum» come atto di ogni atto, il pensiero ha fatto il ritorno al fondamento richiesto da Heidegger, come alla sua prima fondazione. Il processo di questa prima fondazione non è per dimostrazione in senso proprio ma per riduzione, ossia per il passaggio di atto in atto: muovendo dalle attuazioni accidentali all'atto formale sostanziale e in ultimo allo *actus essendi* come atto di ogni atto. Di [sic] qui poi lo spirito muove alla seconda fondazione che è quella dallo *actus essendi* partecipato allo *Esse per essentiam* e quest'ultima avviene per dimostrazione⁴¹.

⁴⁰ C. FABRO, *Partecipazione...*, 50.

⁴¹ C. FABRO, «L'*esse* tomistico e la ripresa della metafísica» [1967], en *Tomismo...*, 401. Y pocos renglones después: «La realtà del finito è attestata nel plesso di *ens* e non si risolve nell'apparire dell'Essere; perciò la realtà dell'Infinito che è l'*Esse subsistens* è richiesta dal nesso della fondazione del plesso di *ens* ossia nella

La reconducción del *ens* al *esse* constituye el paso hacia atrás que reclamaba Heidegger para retornar al fundamento. Pero esta reconducción no es meramente fenomenológica según la dupla descriptiva y neutra de la presencia-ausencia, sino que se elabora de manera procesual, según la ostensión progresiva propia de la Metafísica, en el más sagrado respeto de la exigencia que impone el ente mismo en su donación desde la radical actualidad que lo constituye.

Sin embargo, añade nuestro autor que se trata de una *primera* fundación, es decir, un primer retorno al fundamento. De aquí se sigue que hay dos fundaciones, dos retornos al fundamento. Al mismo tiempo, Fabro llama a la primera «reducción *última*». Hace falta distinguir, en efecto, una primera fundación que, partiendo de los actos más superficiales, llega al *actus essendi* como «acto de todos los actos». Esta fundación es «última» en el sentido de que «detrás» del *esse* no hay otro acto, detrás de la *perfectio essendi* no hay otra perfección. La llegada al *esse* como acto fundante cierra, por lo tanto, la indagación de los principios del ente en cuanto ente. No obstante ello, una vez que se llega al *esse* tiene lugar, *después*, una segunda fundación, la fundación del *esse* participado en el *esse per essentiam*. Se trata de dos fundaciones diversas, porque la primera procede por resolución formal mientras que la segunda procede por vía demostrativa⁴². Los dos textos fabrianos recién

tensione-distinzione reale di *essentia-actus essendi* che porta dallo *ens per participationem* allo *Esse per essentiam*». Es decir, si bien la distinción real exige una subsiguiente resolución, que lleva del ente por participación al «Esse per essentiam», de todos modos, el descubrimiento del *esse* como acto del *ens* precede a esta segunda resolución: «... le chemin qui va des étants à l'esse est celui de *reductio ad principium* ou de résolution au fondement, et non proprement de démonstration, au sens propre du terme» («Notes pour la fondation...» 314).

Esta sentencia fabriana, como todo su planteo de este tema en general, pone en ejercicio la doble *resolutio*, a saber, *secundum rationem* y *secundum rem*, explícitamente mencionada por santo Tomás cuando expone el método propio de la Metafísica (cfr. S. TOMÁS, *Sup. Boet. De Trin.*, q. 6, a. 1 q. la 3).

⁴² Esto quiere decir que en la primera no se procede a través de un término medio, mientras que sí en la segunda. A nosotros nos parece que este desglose de los dos momentos se encuentra perfectamente en línea con el pensamiento del Angélico, el

citados son estructuralmente paralelos, si bien se muestra más lineal y directo el primero, más colorido y articulado el segundo. Hay una diferencia porque la preocupación del segundo es la confrontación con Heidegger, mientras la del primero es la sucinta reconstrucción del itinerario de la Metafísica de santo Tomás:

<i>Partecipazione e causalità</i>	<i>Tomismo e pensiero moderno</i>
il suo <i>avanzare</i> è caratterizzato dall'<i>approfondimento progressivo</i> <i>di atto in atto</i>, dall'atto accidentale a quello sostanziale, e dall'atto formale all'<i>esse</i> autentico ch'è l'<i>actus essendi</i> come atto non ulteriormente risolubile se non secondo la dipendenza di partecipazione all'Atto puro ch'è l'<i>esse per</i> <i>essentiam</i>.	Il <i>processo</i> di questa prima fondazione non è per dimostrazione in senso proprio ma per <i>riduzione</i>, ossia per il passaggio <i>di atto in atto</i>: muovendo dalle attuazioni accidentali all'atto formale sostanziale e in ultimo allo <i>actus essendi</i> come atto di ogni atto. Di qui poi lo spirito muove alla seconda fondazione che è quella dallo <i>actus essendi</i> partecipato allo <i>Esse per essentiam</i> e quest'ultima avviene per dimostrazione.

cual desdobra la manera de nuestro acceso al *esse* según la «cualidad» del *esse* que el intelecto humano puede alcanzar: «*Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit*» (S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 7^{um}). El enlace que entronca la primera fundación con la segunda es requerido desde el *esse* mismo, ya que «*esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria*» (*De Pot.*, q. 3, a. 5 ad 1^{um}). Para Fabro, entonces, «... se si può comprendere l'ente nel suo contenuto (= l'essenza) senza rapportarsi all'Assoluto; non è invece possibile pensare l'essere dell'ente senza "aprirsi" al rapporto verso l'Assoluto» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, 68). De aquí la exigencia de la *resolutio secundum rem*.

A una mirada comparativa, resulta evidente la convergencia de ambos textos en la identificación de un proceso de pasaje, en la distinción de dos momentos y en la individuación del término último de toda fundación como *Esse per essentiam*. Otros textos más certifican que nos encontramos ante una tesis fabriana sólidamente establecida:

... lo sviluppo del pensiero consiste nell'approfondimento, prima della struttura di contenuto e atto nella realtà del finito fino alla composizione di essenza ed *esse* dopo la quale si potrà fare il «salto» – ma solo mediante un processo discorsivo –, allo *esse ipsum*⁴³.

... per San Tommaso l'ente rimanda all'*esse* ch'è atto di ogni atto e l'*esse* partecipato rimanda all'*Esse* per essenza ch'è Dio, Causa prima del Tutto⁴⁴.

⁴³ C. FABRO, «Per la determinazione dell'essere», 123 = *Tomismo...*, 265. El texto prosigue aportando interesantes aclaraciones: «Questo processo si compie in due momenti, i quali non stanno fra loro in una rigorosa successione cronologica. L'uomo sperimenta e apprende anzitutto l'ente, non l'esse come tale: l'esse è compreso nell'ente, come l'atto dell'ente. Soltanto dopo un delicato processo di riflessione, si arriva nel tomismo a concepire l'esse *ipsum* come atto emergente e quindi come il fondamento. L'esistenza di Dio invece può essere raggiunta in un primo tempo a partire dalla constatazione dei vari modi, e aspetti delle imperfezioni delle creature in generale (p. es. le 5 vie di S. Tommaso); in un secondo tempo si può partire anche dallo *esse ipsum*, ch'è stato già chiarito come atto emergente e attribuirlo a Dio come proprio costitutivo e *propriissimum nomen*» (123-124 = *Tomismo...*, 265-266). La afirmación de que la existencia de Dios puede ser alcanzada en un «primer tiempo» no quiere decir que no sea objeto de demostración, sino que para Fabro su demostración no necesariamente debe pasar, en primera instancia, a través del camino propio de la *resolutio* metafísica y, por eso mismo, en cierto sentido puede precederla. Por lo tanto, la *resolutio* metafísica no quita en absoluto validez a las clásicas vías tomasianas, las cuales, no obstante todo, obtendrán en la *resolutio* metafísica su más acabado cumplimiento. Más adelante volveremos sobre la metáfora heideggeriana del «salto», que Fabro analiza detenidamente en este artículo.

⁴⁴ C. FABRO, «Per un tomismo essenziale», *Aquinas* VIII (1/1965) 21 = *Tomismo...*, 17.

El pensador de Flumignano dedica a este tema un pasaje particularmente denso de la ed. italiana de *Partecipazione e causalità*, el último que consideraremos. En él la secuencia es retomada de manera lineal y la distinción de esencia y *esse* precede la llegada al *esse per essentiam*:

... l'*ens*, il «ciò che esiste», il «ciò che in qualche modo ha l'essere...» è il primo oggetto della nostra mente (...), così che il concetto di *ens* è il principio intenzionante il pensiero stesso come la luce è l'elemento attuante la visibilità dei corpi e la facoltà del vedere. Nella riflessione metafisica l'ente si espande in sostanza ed accidenti, in essenza ed esistenza, in essenza ed *esse*, in ente per partecipazione e in Essere per essenza...: questa «Diremition» dell'ente è l'unica valida perchè intrinseca alla stessa fondazione di verità dell'essere dell'ente nel suo darsi, ma essa si dispiega diversamente nelle varie coppie ora indicate⁴⁵.

El modo del desplegarse es diverso. Como la dupla de *ens per participationem* - *esse per essentiam* se articula según la oposición fundamental de la «cualidad» del *esse*, naturalmente será opuesto el modo de su conocimiento: el conocimiento del *esse per essentiam* será, para un intelecto como el nuestro, «per aliud», es decir, mediato, o sea, demostrativo. Pero no será objeto de demostración, sino de clarificación ostensiva, el *esse* participado:

Se l'analisi o riduzione fenomenologica dell'esperienza ci porta quindi a distinguere l'essenza (contenuto) e l'esistenza (fatto), la realtà e la sua realizzazione: la riflessione o riduzione metafisica scopre la distinzione o «Diremition» fra l'essenza e l'*esse*, come potenza ed atto. Questa è la distinzione (e composizione) suprema per la fondazione del reale nella sua determinazione di «ente per partecipazione»; questa determinazione certamente non pretende di avere un riferimento immediato e diretto alla esperienza come quella di sostanza e accidenti, di essenza e di esistenza. Questo però non significa che la determinazione di ente per partecipazione sia frutto di dimostrazione: essa «si mostra» al fondo dell'ente ovvero

⁴⁵ C. FABRO, *Partecipazione...*, 231-232.

mediante il processo di «riduzione» dell'ente all'esse, nella *prima fase della riflessione metafisica ascendente* ch'è quella della manifestazione dell'essere dell'ente⁴⁶.

Resulta importante la indicación acerca de la reflexión metafísica en su momento ascendente. Obviamente, ella podrá ser completada, y deberá serlo, por un momento descendente, compositivo. Sin embargo, no es competencia exclusiva de este segundo momento traer a la luz por primera vez la distinción de esencia y *esse*, que ya se muestra en el momento ascendente. La ascensión metafísica se llama «ascensión», y lo es, porque el *esse* al que se llega en la ostensión progresiva de la actualidad del ente requerirá una ulterior resolución según la dependencia, como se ha visto. Pero en lo que respecta a la reconducción del ente al *esse* la ascensión metafísica tiene el aspecto de una profundización esclarecedora mediante un retorno cada vez más íntimo:

Allora dalla nozione iniziale confusa di *ens* l'intelletto passa alla comprensione (per astrazione) delle essenze, per ritornare di volta in volta ad una più precisa determinazione dell'*ens* come sinolo di essenza ed *esse*. (...) si tratta di un processo di «ritorno» ovvero di una presa di possesso esplicito da parte della mente di ciò ch'era dato implicitamente nell'*ens* confuso della prima apprensione. Si tratta quindi di un processo di «chiarificazione», di «ostensione», ch'è un appropriamento dell'ente in se stesso ch'è già dato e presente alla coscienza nella sua attualità fin dall'inizio⁴⁷.

Así, la noción intensiva de *esse* no tiene su correspondiente efectivo o virtualmente especular sino en la totalidad metafísica trascendental del *ens per participationem*, que es abrazado en la primera instancia metafísica como *ens in communi*. Tiene, no obstante ello, su «correspondiente» analógico en el *ipsum esse subsistens*, el acceso al cual requiere necesariamente un pasaje demostrativo.

⁴⁶ C. FABRO, *Partecipazione...*, 233.

⁴⁷ C. FABRO, *Partecipazione...*, 238-239.

3.3. Doble «*resolutio*» y salto: *ulteriores precisiones fabrianas*

Los dos momentos hasta ahora indicados, es decir, el de la primera aprehensión del *esse* en el darse del *ens* y el de su precisa individuación mediante la primera fundación, reaparecen con interesantes precisiones en un artículo de madurez que Fabro dedicara explícitamente a nuestro asunto. Allí individúa Fabro no ya dos, sino tres momentos en el conocimiento del *esse*, a los que llama respectivamente «percepción implícita», «aprehensión explícita indirecta» y «comprensión refleja»⁴⁸. La precisión de estas expresiones incorpora un progreso en la explicitación e integración de los momentos que vale la pena considerar, aunque más no sea brevemente.

El primer momento es llamado «*perception implicite*» y se da de manera conjunta con la aprehensión originaria del ente. El añadido de «percepción» es importante, porque señala la presencia sinérgica de todas las facultades, con la inclusión, entonces, de la experiencia sensitiva en su más pura inmediatez. Se la llama «implícita» porque lo que es dado propiamente de manera explícita no es el *esse* sino el ente por él constituido, y el ente según la determinación proporcionada por la forma.

El segundo es llamado, en cambio, «aprehensión explícita indirecta». Se trata de una aprehensión, puesto que todavía nos encontramos en el plano de la primera operación. Sin embargo, se pone el acento sobre la potencia intelectual en su ejercicio específico y propio y no en cuanto integrada en la percepción. Esta aprehensión

⁴⁸ «a) Avant tout a lieu la perception implicite mais fondante de l'*esse* dans l'apprehension originarie de l'*ens* (...). b) Il y a une sorte de saisi que l'on pourrait dire explicite, mais indirecte, de l'*esse* comme acte dès cette première apprehension (...), peut être dite apprehension indirecte de l'*esse* comme acte (...) explicite indirecte (...). c) Il y a enfin la détermination et compréhension réflexe du rapport métaphysique de l'*esse* à l'*ens* [sic] et du sens constitutif pour la métaphysique de la distinction réelle d'essence et *esse*» (C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 233 = *Tomismo...*, 312-313). Para la explicación del «sic», cfr. aquí abajo, la nota 50.

del *esse* es «explícita» pero al mismo tiempo «indirecta»: explícita, en cuanto que la mirada del intelecto se direcciona hacia el acto expresado por el infinitivo; indirecta, en cuanto que el acto no es aferrado en la indeterminación del infinitivo sino en su ejercicio efectivo por parte del sujeto que lo ejerce. Porque se conoce el *ens*, se trata de una aprehensión explícita; porque el *ens* es «*id quod est*», se trata de una aprehensión indirecta: como acto de un sujeto, ejercido por un sujeto y en la síntesis indivisible que con el sujeto configura.

Ambos momentos son aprehensivos, pero no se identifican. En realidad, se trata de una brillante precisión de Fabro, quien divide el momento inicial según dos direccionamientos diversos: el momento inicial del pensamiento espontáneo y el momento inicial de la ciencia, indicando de esa manera el momento óntico y el momento ontológico anteriormente referidos. En los dos casos el comienzo debe ser el ente, pero no puede serlo del mismo modo. El último Fabro expresaba este doble direccionamiento distinguiendo entre el pensamiento experiencial inmediato y el pensamiento reflejo concomitante:

... il pensiero esperienziale immediato afferra il formale in atto ch'è lo *ens* immanente all'esperienza quotidiana; il pensiero riflesso concomitante afferra l'*esse* come atto cioè l'*actus essendi* immanente alla presenza dell'*ens*, appunto perché tutto si conosce in quanto è in atto⁴⁹.

Es sumamente importante en esta declaración la referencia a las dos inmanencias. El ente es inmanente a la experiencia cotidiana, es decir, totalmente interno a ella según la totalidad de lo que en ella se dona, porque todo se entiende *sub ratione entis* y como la luz hace visibles todos los colores, así el ente hace inteligibles todas las nociones, como su fundamento objetual permanente e intrascendible. El *esse* es inmanente a la presencia del *ens*, es decir, todo interno a él según la totalidad de las dimensiones en las que el ente

⁴⁹ C. FABRO, «L'emergenza dello *esse* tomistico...», 176.

se despliega y estructura, porque es el acto al cual el ente debe su constitución y su presencia. El pensamiento inmediato aferra, pues, el contenido formal en acto, pero no explícitamente el acto del contenido formal. El pensamiento reflejo, sobre la base del contenido en acto, aferra explícita pero indirectamente el acto actualizante del contenido. El pensamiento vivido de la experiencia cotidiana aferra el contenido actualizado dejando implícito el *esse* que lo actualiza, aunque sin poder prescindir de él: si pudiera prescindir de su presencia, por cuanto implícita, por un solo momento, la experiencia perceptiva dejaría instantáneamente de ser tal. Por eso en la primera de las tres expresiones que estamos ahora considerando, nuestro autor hablaba de «perception implicite», aunque al mismo tiempo «fondante». Obviamente, el ejercicio de la percepción no es el ejercicio de la ciencia metafísica y ésta requiere un comienzo reflejo, es decir, un comienzo que comience manteniendo la originariedad del comienzo al mismo tiempo que la distancia con respecto a la vida vivida en su ejercicio primario: este comienzo, entonces, es el que proporciona el «pensamiento reflejo concomitante», es decir, el ejercicio del intelecto que vuelve, con una reflexión libremente inducida, sobre la aprehensión sintética originaria para tematizar explícitamente el ente. Es de esta manera que se forma la primera noción de ente que da inicio a la metafísica. En ella, el pensamiento ya reflejo aferra de manera explícita el ejercicio en acto del *esse* por parte de un sujeto y, justamente a causa del sujeto que lo ejerce, el conocimiento aprehensivo que se tiene del *esse* en esta instancia será, por cuanto explícito, sin embargo indirecto. Naturalmente, esta advertencia del *esse* no es todavía su identificación última como el acto fundante del *ens*, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, por lo cual estamos en el comienzo, y hace falta progresar. Es, justamente, a partir de aquí que se desencadena toda la secuencia de pasajes que culminan en la emergencia del *esse* como acto intensivo fundante.

Al término, pues, de toda la serie de pasajes se alcanza la «compréhension réflexe». Es una «comprensión» porque se trata de un entendimiento que depura del modo más profundo posible la determinación nocional del *esse* como acto emergente. Pero se trata de una comprensión «refleja» porque, más allá de su imprescindible enlace con la experiencia, se obtiene al término del camino de la ciencia. Se trata, pues, del paso del momento ontológico al momento metafísico. Y es por eso que Fabro no dice aquí directamente «compréhension réflexe» del *esse* sino «du rapport métaphysique de l'ens à l'esse»⁵⁰. La aclaración es muy pertinente, porque para Fabro no hay manera de aislar al *esse* como un acto, por así decirlo, «parcial». En efecto, la relación del *ens* al *esse* no es como la del *ambulans* al *ambulare*, precisamente porque no toda la actualidad del *ambulans* le viene de su *ambulare* (puede ser también *amans*, *credens*, *orans*...), mientras que toda la actualidad del *ens* le viene originariamente del *esse*. Por eso, la distinción de *esse* y esencia es alcanzada como una tensión, toda interior al ente, que requiere un ulterior pasaje resolutivo. La comprensión refleja exige, pues, con respecto a la primera aprehensión explícita indirecta, «une réflexion ultérieure de réduction au fondement»⁵¹. Y como esta reducción conlleva necesariamente en su ejercicio la necesidad del último pasaje de la segunda fundación del *esse* participado en el *esse*

⁵⁰ C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 233 = *Tomismo...*, 313. Nos hemos permitido corregir el texto publicado que, seguramente, contiene una distracción, dado que invierte la orientación de la relación expresando la posición heideggeriana más que la fabriana: «du rapport métaphysique de l'esse à l'ens». De hecho, poco antes, en abierto rechazo de la posición heideggeriana, afirmaba: «qu'on le remarque bien, ici on ne rapporte plus l'esse à l'ens, mais on résout l'ens dans l'esse respectif (*esse* participé = créature; *esse per essentiam* = Dieu)» («Notes pour la fondation...», 232 = *Tomismo...*, 311).

⁵¹ C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 233 = *Tomismo...*, 312. De allí la siguiente afirmación, particularmente precisa: «La tensione della filosofia è data dalla dialettica della determinazione dell'esse (come atto) dell'essente verso la risoluzione definitiva dell'esse ipsum (*Sein selbst*) ch'è l'Atto per essenza» (*Partecipazione...*, 167; cfr., con diferencias, *Participation...*, 177 y «Le retour au fondement de l'être», en *Saint Thomas Aujourd'hui*, Desclée, Paris-Bruxelles 1963, 195).

separatum, al iniciar dicha reducción se inicia, de hecho, aquello que, a reflexión terminada, se podrá llamar «demostración de la existencia de Dios»⁵².

De esta manera, volvemos a encontrar las dos fundaciones. Sin embargo, mientras que en el artículo del '62 nuestro autor hablaba de «salto», aquí rechaza explícitamente el uso de esa metáfora porque no la encuentra apropiada para graficar la dinámica interna que define al segundo pasaje fundacional⁵³. Es que, gracias a la reducción del ente al *esse*, en el segundo segmento resolutivo la demostración de la existencia de Dios se articula como «affirmation suprême de la transcendance transcendantale de l'esse», hasta el punto de que ya no hay necesidad de hablar de un «salto» porque «... déjà dans la transcendance prédicamentale de la

⁵² «Il est clair que pour une fondation explicite de ce troisième moment qu'est la compréhension de l'esse dans l'ens comme participation, on doit amorcer la démonstration de l'existence de Dieu comme Cause première...» (C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 234 = *Tomismo...*, 313). Esto no quiere decir, sin embargo, que solamente después de llegar a la existencia de Dios se pueda conocer la distinción real, puesto que «... la détermination originaire de la *Diremption* fondamentale de *ens* come synthèse-opposition d'*essentia* et *esse* tient par elle-même et précède, fonde même à sa manière, la résolution causale» (230 = *Tomismo...*, 309).

⁵³ El texto afirmaba: «... lo sviluppo del pensiero consiste nell'approfondimento, prima della struttura di contenuto e atto nella realtà del finito fino alla composizione di *essenza* ed *esse* dopo la quale si potrà fare il "salto" – ma solo mediante un processo discorsivo –, allo *esse ipsum*» (C. FABRO, «Per la determinazione dell'essere», 123 = *Tomismo...*, 265). Una consideración atenta del desarrollo del artículo como así también de su inmediato contexto permitirá advertir sin duda alguna que en realidad el uso de la metáfora no expresa directamente el pensamiento de Fabro, sino que su carácter resulta claramente concesivo, en el horizonte del diálogo con Heidegger.

Por su parte, Fabro usa la metáfora del salto para indicar la «caída ontológica» en la *Diremption* fundamental que establece la distinción a la vez que la dependencia del *ens per participationem* con respecto al *esse per essentiam*: «... la partecipazione trascendentale comporta il salto infinito della dipendenza totale nella causalità» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 595). Sin embargo, no la encuentra apropiada para indicar el momento del ascenso metafísico al *per essentiam*.

présence du monde dans la saisie de l'esse, la pensée a fait l'expérience directe de l'esse»⁵⁴.

El rechazo de la metáfora heideggeriana es, pues, sumamente significativo: se trata, en efecto, de que, gracias a la donación originaria del ente, el «movimiento» del pensamiento circula, todo él, dentro del elemento del *esse* participado, que remite al *esse separatum* en una transducción de emergencia absoluta. Es verdad que se trata de una *resolutio secundum rem* y, en este sentido, extrínseca; no obstante ello, precisamente por que se trata del *esse* intensivo participado, el pasaje teórico a la plenitud que lo supera es una exigencia que emerge desde lo profundo de su constitución más íntima. Por consiguiente, nada de saltos, sino «passagge de l'ens-esse initial à l'esse intensif comme acte de soi en soi (sans essence au forme) comme déploiement pur de l'acte»⁵⁵.

En última instancia, podemos decir que para Fabro el *ens* pone la exigencia del *esse* y el *esse* del *ens* pone la exigencia del *esse per essentiam*. Son dos resoluciones distintas. La primera requiere una vía ostensiva de clarificación progresiva que procede al modo de una profundización dirigida hacia el núcleo más íntimo del ente; la segunda se configura como una vía ascendente-demostrativa de fundación última. La primera remite al fundamento del ente desde la

⁵⁴ C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 235 = *Tomismo...*, 315.

⁵⁵ C. FABRO, «Notes pour la fondation...», 235 = *Tomismo...*, 315. Esto es posible, precisamente, por la doble emergencia del *esse* intensivo, en virtud de la cual la resolución formal conlleva ya de suyo la fundación de la dependencia: «... nella "resolutio" metafisica definitiva qual'è quella della partecipazione trascendentale di tutte le formalità e perfezioni rispetto allo *esse*, i momenti della causalità efficiente, finale, esemplare e formale confluiscono e coincidono. Si vuol dire che tutti gli aspetti dell'atto e della perfezione che sono variamente dispersi e partecipati nelle altre formalità e perfezioni (...) si trovano unificati nello *esse* intensivo e non può essere altrimenti: in quanto lo *esse* è "id quod est formalissimum omnium", la risoluzione formale è già fondazione della dipendenza causale degli enti per partecipazione, nel *primum* ch'è lo *esse per essentiam*, nel *maximum*, perché la fondazione formale qui, implica virtualmente ogni fondazione reale e questo in virtù dello *esse* intensivo» (*L'uomo e il rischio...*, 248 = *Esegesi...*, 381-382).

luz misma que lo constituye; la segunda, procede desde esta última al principio absoluto de todo ente.

* * *

Puede resultar útil presentar resumidamente en tres tesis las conclusiones de este último capítulo.

§ 1. *El «esse» es dado inicialmente en el conocimiento del «ens».* Es decir, para Fabro el conocimiento del *ens* es conocimiento del *ens* sola y exclusivamente porque es ya de suyo conocimiento del *esse*, sin cuyo conocimiento no habría manera alguna de conocer el *ens*, porque lo que se conocería no sería ente: ente es aquello cuyo acto es el ser, *id quod habet ESSE*, de tal manera que, si no tiene el *esse* en algún modo, no es ente en ningún modo. Obviamente, se trata de un conocimiento inicial y, en consecuencia, no del todo claro del *esse*, puesto que no se lo conoce sino en la síntesis de la presentación del contenido que él actualiza. Es posible aquí, sin embargo, distinguir con Fabro una percepción implícita fundante y una aprehensión explícita indirecta: en el primer caso se trata del conocimiento originario del ente que tiene todo intelecto humano en su funcionamiento espontáneo, mientras que el segundo corresponde al intelecto humano en su funcionamiento inducido, en cuanto establece el inicio de la Metafísica a partir de una reflexión radical sobre la aprehensión originaria del pensamiento espontáneo.

§ 2. *El «esse» es conocido explícitamente en su carácter propio y diferencial con una comprensión refleja al término de un proceso de clarificación ostensiva que se lleva a cabo mediante una ostensión progresiva.* Este proceso es indicado por el Fabro más maduro de diversas maneras en cuanto a los nombres usados, pero se trata siempre del mismo e idéntico proceso. Está constituido por dos aspectos: una secuencia de actos dispuestos según distintos grados de profundidad e intensidad y un pasaje progresivamente

direccionado de un acto a otro según los distintos niveles de irradiación manifestativa polarizante y radicalidad ontológica fundante. El momento terminal es el momento reservado para la noción resolutive del *esse* como acto intensivo emergente. La necesidad dinámica del pasaje resulta impuesta, en el pensamiento reflejo, precisamente a partir de la luz misma de la actualidad del *esse*, y el pasaje se ejerce de manera fundacional, si bien no propiamente demostrativa, mediante la aplicación del principio de contradicción, que expresa la ley fundamental del ser. Por lo tanto, se llega a una noción «sinóptica» e intensiva del *esse* como plenitud de perfección, que surge al término de un proceso, el cual, desde el punto de vista psicológico, incluye también el ejercicio de la segunda operación. Dicha noción constituye el significado resolutive del *ens in quantum ens* aristotélico.

§ 3. *El «ipsum esse subsistens» es alcanzado en un momento ulterior, por vía demostrativa, como exigencia última de la fundación del «esse» participado.* Es éste el momento definitivo del ascenso metafísico, en el que se revela la «“naturaleza” referencial» del ente visto, de manera resolutive, como *ens per participationem*. Por eso para Fabro el primer plexo, es decir, la síntesis del *ens*, se convierte en el primer nexo, es decir, en el primer enlace, o sea, en el «momento» originario que requiere y exige el paso teórico a la trascendencia absoluta.

CONCLUSIÓN

Al final de nuestro arduo itinerario no podemos dejar de expresar nuestra admiración por una interpretación que, se la comparta o no, se destaca por su agudeza, precisión, profundidad y vigor especulativo.

Pero, más allá de esta apreciación y de nuestra convicción personal, el objetivo que nos proponíamos no era el de defender la interpretación de Fabro, sino tan solo el de presentarla, para permitir al lector formarse un juicio fundado acerca de su sustancial fidelidad al genuino pensamiento del Angélico o su eventual alejamiento del mismo. Un juicio que se propusiera ser de verdad equilibrado y serio al respecto, no podría, por supuesto, soslayar algunos aspectos fundamentales, tales como, por ejemplo, el estudio de las fuentes de santo Tomás y el estudio diacrónico y sincrónico de los textos en sus respectivos contextos. Asimismo, tampoco debería limitarse a observaciones genéricas o superficiales, y mucho menos extenderse en vanas y vacías alabanzas *pour la gallerie*, para terminar después por continuar repitiendo vulgatas que contrastarían frontalmente con tales alabanzas y, sobre todo, con los resultados teóricos de la propuesta fabriana.

Ahora bien, no hay dudas de que la interpretación fabriana del *esse* tomasiano se distingue netamente de las otras líneas interpretativas surgidas a lo largo de los años.

a) Su posición se distingue claramente de la interpretación clásica, la cual, si bien con distintos matices entre los distintos autores, acentúa erróneamente el rol de la actualidad formal de la

esencia, llegando a considerar a la forma-esencia como un acto primero, con la desastrosa consecuencia de la reducción del *esse*, en el mejor de los casos, a mero principio posicionante, a factor existenciante, a aquello por lo que algo se encuentra fuera de la nada y de las causas: el *esse* sería el principio «convalidante» de lo que la esencia propone y aporta, el «sello» que lo vuelve real; pero, en este caso, el fundamento sería siempre la forma-esencia, porque la integralidad del contenido específico de lo existente provendría de ella.

b) La posición de Fabro se distingue claramente, además, de la interpretación del tomismo trascendental, puesto que en este último el *esse* es alcanzado a partir del análisis del juicio y confundido, en última instancia, con la apertura intencional de la conciencia.

La primera posición, anclada en la célebre dupla de *essentia-existentia*, no puede justificar la composición misma entre *id quod est et suum esse* ni aferrar en su auténtico alcance metafísico el estatuto de la esencia como *potentia essendi*: la admisión de dos actos complementarios entre sí en el interior del *ens* impide desde la raíz llevar a cabo la *reductio ad unum*, que resulta tan solo postulada y, ciertamente, «recitada» pero jamás verdaderamente fundada. La segunda, acentuando el momento atemático-antepredicativo, no llega a fundar adecuadamente la originariedad del *esse* del *ens* y mucho menos su auténtica trascendencia, diluyéndola en la trascendentalidad anticipativa del espíritu. Tanto en un caso como en el otro, el problema radica en una flexión que privilegia, en última instancia, la potencia sobre el acto, invirtiendo la situación metafísica originaria.

Decididamente contrastante con ambas visiones, la interpretación fabriana del *esse* tomasiano lleva a su plenitud la exigencia aristotélica de la emergencia del acto, estableciéndola en la cualidad originaria e indelegable del *esse* como plenitud de perfección y acto primero radical fundante: *actus omnium actuum et perfectio omnium perfectionum*.

A fin de cuentas, se puede decir que se puede decir que, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, el *esse* emerge para Fabro como acto intensivo fundante de todos los aspectos de perfección, reales y formales, del *ens*, que encuentra en él su núcleo genético y originario. Pero el *esse* participado tiene su origen en el *esse per essentiam* que, al conferirlo, pone también el recipiente que lo recibe. La esencia se convierte, en consecuencia, en la potencia subjetiva del acto de ser. Recibido el *esse* por la esencia, tocará a la forma, como principio determinativo de la esencia, establecer el límite de expansión de la intensividad del *esse* y, así, transferir su riqueza al plano predicamental de los grados de perfección: *forma dat esse*. La forma deviene, en consecuencia, el principio predicamental emanativo del *esse in actu*. Al mismo tiempo, siendo la forma el origen fontal del dinamismo de la sustancia, de aquí se sigue una particular contribución del agente predicamental en la causación eficiente del *esse*. Fundado a partir de la causalidad intensiva, el *esse* se constituye como el principio intrínseco más profundo del ente, con consecuencias decisivas para la predicación y el conocimiento: el *esse* se convierte en el principio trascendentalizante el *ens*, en la fuente de su luminosidad y en el nexo primario que el intelecto humano encuentra para el pasaje al Absoluto Trascendente en el momento metafísico definitivo.

La nueva lectura del *esse* propuesta por Fabro comporta, naturalmente, consecuencias decisivas para una amplia serie de temas que aquí no podemos más que someramente mencionar: el estatuto ontológico de la esencia, la constitución del supósito, la exigencia radical de las propiedades de la sustancia, el *esse (in actu)* de los accidentes y, sobre todo, la fundación radical de la libertad radical con la consiguiente fundación igualmente radical del plano existencial en la vida del espíritu, constituyen, entre otros, algunos de los resultados más notables de su aporte.

Por nuestra parte, estamos convencidos de que la interpretación fabriana entraña una fecundidad especulativa que espera todavía ser claramente identificada y adecuadamente profundizada. Si las presentes líneas, además de presentar dicha interpretación, llegan a convertirse en un eficaz estímulo para un estudio más directo y detenido de la misma, podrán con ello considerarse ampliamente recompensadas.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *De Anima*, ed. W. D. Ross, Clarendon Press, Oxford 1956.
- , *Metaphysica*, ed. M. Jaeger, Clarendon Press, Oxford 1957.
- BARDENHEWER O. (ed.), *De Causis. Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute bekannt unter den Namen Liber De Causis*, Görres Gesellschaft-Herder, Freiburg in Breisgau 1882.
- BOECIO, *De Trinitate*, in J.-P. MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*, t. 64, Parisiis 1847.
- CONTAT A., «Le figure della differenza ontologica nel Tomismo del novecento», *Alpha Omega* 11 (2008) 1, 77-29; 2, 213-250.
- , «La quarta via di san Tommaso d'Aquino e le prove di Dio di sant'Anselmo di Aosta secondo le tre configurazioni dell'ente tomistico», in *Sant'Anselmo d'Aosta "Doctor Magnificus" a 900 anni dalla morte. Atti della Giornata di Studio (Roma 30 ottobre 2009)*, IF Press, Roma 2011, 103-174.
- , «L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue thomiste* 111 (3/2011) 357-403.
- , «Esse, essentia, ordo. Verso una metafisica della partecipazione operativa», *Espiritu* 61 (2012) 9-71.
- , «L'analyse de l'étant et le constitutif de la personne dans le thomisme du XXe siècle», *Espiritu* 62 (2013) 241-275.
- , «Fabro et l'être intensif», in C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, rist. Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2015, XV-LXXX.
- COUESNONGLE V. DE, «Mesure et causalité dans la "quarta via"», *Revue thomiste* 58 (1958) 1, 55-75; 2, 244-284.

DESCARTES R., *Discours de la méthode*, in *Œuvres VI*, ed. Adam-Tannery, Vrin, Paris 1896.

ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibet VIII*; ed. Badius, Parisiis 1958.
———, *Quodlibet X*, in *Opera Omnia*, t. XIV, ed. Macken, E. J. Brill, Leiden 1981.

- FABRO C., «Circa la divisione dell'essere in atto e potenza», *Divus Thomas (P.)* 42 (5-6/1939) 529-552.
———, «Un itinéraire de saint Thomas», *Revue de Philosophie* 39 (4/1939) 285-310.
———, «L. De Raeymaeker, *Philosophie de l'être. Essai de synthèse métaphysique*, 1946 (Rec.)», *Divus Thomas* 49 (1/1946) 29-31.
———, «Logica e Metafisica», in *Acta Pont. Acad. S. Thomæ Aquinatis*, vol. XII, Romæ 1946, 129-150.
———, «R. Kwant, *De gradibus entis*, 1946 (Rec.)», *Divus Thomas (P.)* 50 (1/1947) 126-128.
———, «Sull'oggetto della Metafisica. Ad sup. animad. P. Kwant responsio», *Divus Thomas (P.)* 51 (1/1948) 152-154.
———, «Sur la détermination du réel», in *Library of the X International Congress of Philosophy (Amsterdam, 11-18 August 1948)*, vol. I, North-Holland Publishing Co., Amsterdam 1949, 332-334 = «Sulla determinazione del "reale"», *Humanitas* 4 (1/1949), 256-261.
———, *Curso de Metafisica*, UCLP, La Plata 1951.
———, «L'assoluto nel tomismo e nell'esistenzialismo», *Salesianum* 13 (2-3/1951) 185-201.
———, «F. Van Steenberghe, *Ontologie*, II ed. rivista e amp., Louvain 1952 (Rec.)», *Euntes Docete* 6 (2/1953) 273-275.
———, «L'esperienza metafisica dell'essere», in *Expérience et Métaphysique. Actes du XIème Congrès International de Philosophie (Bruxelles, 20-26 août 1953)*, vol. IV, Nauwelaerts, Louvain 1953, 252-266.
———, «Actualité et originalité de l'«esse» thomiste», *Revue thomiste* 56 (1956) 2, 240-270; 3, 480-507.
———, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1956; 1957².

- , «Per la semantica originaria dell'“esse” tomistico», *Euntes Docete* 9 (3/1956) 437-466.
- , «Problematica metafisica ed esperienza fenomenologica», in *La fenomenologia. Atti dell'XI Congresso di Studi filosofici (Gallarate 1955)*, Morcelliana, Brescia 1956, 252-266.
- , «L'obscurcissement de l'“esse” dans l'école thomiste», *Revue thomiste* 58 (3/1958) 443-472.
- , «Presenza ontica, ontologica e metafisica dell'essere», *Studia Patavina* 5 (2/1958) 286-312.
- , «La problematica dello “esse” tomistico», *Aquinas* 2 (2/1959) 194-225.
- , «Intorno al fondamento della metafisica tomistica», *Aquinas* 3 (1/1960) 1-53.
- , «S. Tommaso e la filosofia cristiana nel tempo presente», *Filosofia e Vita* 1 (1/1960) 46-65.
- , *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Univ. de Louvain, Paris-Louvain 1961; rist. Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2015.
- , «La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica», *Filosofia e Vita* 2 (7/1961) 18-38.
- , «Per la determinazione dell'essere», *Tijdschrift voor Philosophie* 23 (1/1961) 97-129.
- , «Per la determinazione dell'essere tomistico», *Aquinas* 5 (1/1962) 170-205.
- , «Le retour au fondement de l'être», in *S. Thomas aujourd'hui*, Desclée, Paris-Bruxelles 1963, 177-196.
- , «Notes pour la fondation métaphysique de l'être», *Revue thomiste* 66 (2/1966) 214-237.
- , «The Transcendentality of “Ens-Esse” and the Ground of Metaphysics», *International Philosophical Quarterly* 6 (3/1966) 389-427.
- , «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», *Divinitas* 11 (2/1967) 559-586.
- , «L'“esse” tomistico e la ripresa della metafisica», *Angelicum* 44 (3/1967) 281-314.
- , *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969.
- , *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969.

- _____, «A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der Deutung der heutigen Scholastik*, 1968 (Rec.)», *Revue thomiste* 70 (2/1970) 456-463.
- _____, «Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di S. Tommaso», *Sapienza* 26 (1973) 3, 265-278; 4, 357-361.
- _____, «Attualità della metafisica tomistica della partecipazione», *Presenza Filosofica* 1 (1-3/1974) 70-80.
- _____, «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», *Rivista di filosofia neoscolastica* 66 (2-4/1974) 475-510.
- _____, «Intorno al fondamento dell'essere», in LLOYD P. GERSON (ed.), *Graceful Reason*, Pontif. Inst. of Medioev. Studies, Toronto, 1983 229-237 = *Giornale di metafisica* 5 (2/1983) 227-237.
- _____, *Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista & il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983.
- _____, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983.
- _____, «L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico», in *Il concetto di "Sapientia" in san Bonaventura e san Tommaso. Testi della I Settimana Residenziale di Studi Medievali (Carini, ottobre 1981)*, Officina di Studi Medievali, Palermo 1983, 35-54 = «Appunti di un itinerario», in *Essere e libertà*, Fs. Cornelio Fabro, Maggioli, Rimini 1984, 19-42.
- _____, «Problematica del tomismo di scuola. Nel 100° anniversario della nascita di J. Maritain», *Rivista di filosofia neoscolastica* 75 (2/1983) 187-199.
- _____, «Il posto di Giovanni di S. Tommaso nella Scuola Tomistica», *Angelicum* 66 (1/1989) 56-90.
- _____, «Pensiero e linguaggio in S. Tommaso», in *Homo Loquens. Uomo e linguaggio – pensiero, cervelli e macchine*, ESD, Bologna 1989, 167-182.
- _____, «L'emergenza dello esse tomistico sull'atto aristotelico: breve prologo», in M. SÁNCHEZ SORONDO (ed.), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche. Atti del colloquio internazionale (Laterano, 17-18-19 gennaio 1989)*, Herder-PUL, Roma 1990, 149-177.
- _____, «Nuestra patria de estudiosos es la verdad», *Diálogo* 15 (1996) 7-23.

- , *La prima riforma della dialettica hegeliana*, ed. Ch. Ferraro, Edivi, Segni 2004.
- , *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, in OC 3, ed. Ch. Ferraro, Edivi, Segni 2005.
- , *Neotomismo e suarezismo*, in OC 4, ed. M. Lattanzio, Edivi, Segni 2005.
- , *Percezione e pensiero*, in OC 6, ed. Ch. Ferraro, Edivi, Segni 2008.
- , *Partecipazione e causalità*, in OC 19, ed. Ch. Ferraro, Edivi, Segni 2010.
- , *L'uomo e il rischio di Dio*, in OC 22, ed. G. Trombini, Edivi, Segni 2014.
- FERRARO Ch., *Appunti di metafisica. Un itinerario speculativo, pedagogico e tomistico*, LUP, Città del Vaticano 2013.
- , *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'«esse» e la fondazione della libertà radicale*, PUL, Città del Vaticano 2014.
- FERREIRO H., «La absolutización de la esencia como axioma fundamental de la metafísica tomista», *Patristica et Mediaevalia* 28 (2007) 83-97.
- GALOT J., *La personne du Christ. Recherche ontologique*, Duculot, Paris 1969.
- GEIGER L.-B., «Abstraction et séparation d'après S. Thomas. In *De Trinitate*, q. 5, a. 3», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1/1947) 3-40.
- , *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1953².
- GILSON É., *Le Réalisme Méthodique*, Téqui, Paris 1935; trad. it. di A. Livi, *Il realismo, metodo della filosofia*, Leonardo da Vinci, Roma 2008.
- , *L'être et l'essence*, Vrin, Paris 1948; 1972³.
- , *Being and some Philosophers*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Ottawa 1952².
- , *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960; 2007².

- , «Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1973) 7-36.
- GREDT Jo., *Elementae philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. II: Metaphysica-Ethica*, Herder & Co., Typographi Editores Pontificii, Friburgi Brisgoviae 1929⁵.
- HEGEL G.-W.-F., *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Dunker-Humblot, Berlin 1840.
- , *Wissenschaft der Logik*, in *Hegel's Sämtliche Werke*, Bd. 3/1-2, ed. Lasson, Meiner, Leipzig 1948.
- HEIDEGGER M., *Wegmarken*, in GA 9, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976.
- HUMBRECHT Th.-D., *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005.
- JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus*, ed. Reiser, Marietti, Torino 1930-1937.
- KANT I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in GW 2, Reimer, Berlin 1905.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, in GW 3, Reimer, Berlin 1911.
- LLOYD MORGAN C., *Emergent Evolution*, Williams and Norgate, London 1927².
- LOTZ J. B., *Die transzendente Erfahrung*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1978.
- , *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, *Analecta Gregoriana* vol. XCIV (Series Facultatis Philosophicae 7), PUG, Romae 1972.
- MARÉCHAL J., *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. Cahier V: Le Thomisme devant la philosophie critique*, Edition Universelle - Desclée de Brouwer, Bruxelles - Paris 1949.
- MARITAIN J., *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Téqui, Paris 1934.

- , *Court traité de l'existence et de l'existent*, Hartmann, Paris 1947; 1964².
- , *Le Paysan de la Garonne: un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Desclée De Brouwer, Paris 1966.
- , *Réflexions sur l'Intelligence et sa Vie Propre*, in J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes III*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg - Paris 1993².
- PS.-DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, in J.-P. MIGNE (ed.) *Patrologia Græca* 3, Parisiis 1857 = Marietti, Taurini - Romæ 1950.
- RAHNER K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Kösel, München 1957²
- , *Grundkurs des Glaubens*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1977⁶.
- SILVESTRE DE FERRARA F., *Commentaria in Summam C. Gentiles*, in *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia*, ed. Leon., t. 13, Riccardo Garroni, Romæ 1918.
- SIMON Y., *Introduction à l'ontologie du connaître*, Desclée de Brouwer, Paris 1934.
- TOMÁS DE AQUINO (S.), *Compendium Theologiæ seu Brevis compilatio theologiæ ad fratrem Raynaldum*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (= OO) t. 42, Editori di san Tommaso, Roma 1979.
- , *De Substantiis Separatis*, in OO 40 D-E, Commissio Leonina, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1968.
- , *In duodecim libros Metaphysicorum commentarium*, ed. Cathala, Marietti, Taurini 1935.
- , *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romæ 1950.
- , *In octo libros Physicorum expositio*, ed. Maggiolo, Marietti, Taurini - Romæ, 1954.
- , *Quæstiones Disputatæ De Anima*, in OO 24/1, Commissio Leonina - Du Cerf, Roma - Paris 1996.
- , *Quæstiones Disputatæ De Potentia Dei*, ed. Pession, Marietti, Taurini - Romæ, 1953.

- _____, *Quæstiones Disputatæ De Veritate*, in OO 22/1, Commissio Leonina, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1970.
- _____, *Quæstiones Disputatæ De Veritate*, in OO 22/3-1, Commissio Leonina, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1973.
- _____, *Scriptum super libri Sententiarum*, tt. 1-2., ed. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929.
- _____, *Sentencia libri De anima*, in OO 45/1, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1984.
- _____, *Summa Contra Gentiles*, ed. Leonina Manualis, Desclée-Herder, Romæ 1934.
- _____, *Summa Theologiæ*, in OO 4-5, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romæ 1888-1889.
- _____, *Super Boethii De Ebdomadibus expositio*, in OO 50, Commissio Leonina - Du Cerf, Roma - Paris 1992.
- _____, *Super librum De Causis expositio*, ed. Saffrey, Nauwelaerts, Fribourg - Louvain 1954; ed. Pera, Marietti, Taurini - Romæ 1955.
- TOMÁS DE VIO (Card. CAYETANO), *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, ed. M.-H. Laurent, Marietti, Taurini 1934.
- TYN T., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991.

WOLFF Ch., *Philosophia prima sive ontologia*, Officina Libraria Rengeriana, Francofurti & Lipsiæ 1730.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Aertsen J.: 24.
 Alexander S.: 46.
 Aristotele: 25-27, 29, 56, 81, 113, 118, 159.
 Averroes: 65.
 Avicena: 27-29, 64, 65, 106.
 Báñez F.: 131.
 Bardenhewer O.: 32, 159.
 Blondel M.: 134.
 Boecio: 25, 27, 29, 33, 81, 159.
 Cayetano: *vedi* Tomás de Vio.
 Contat A.: 39, 159.
 Couesnongle V. de: 99, 159.
 Descartes R.: 9, 64, 160.
 Enrique de Gante: 67, 106, 160.
 Escoto D. (B.): 9, 55, 64.
 Escoto Eriúgena: 51.
 Espinosa B.: 64.
 Fabro C.: *passim*.
 Ferrarese: *vedi* Silvestre de Ferrara.
 Ferreiro H.: 37, 163.
 Gadamer H.-G.: 7.
 Galot J.: 69, 163.
 Garrigou-Lagrange R.: 8.
 Geiger L.-B.: 25, 37, 96, 122, 163.
 Gilson É.: 11, 14, 66, 132, 136, 163.
 Gredt Jo.: 8-10, 131, 164.
 Hegel G.-F.-W.: 5, 21, 53, 117, 118, 127, 164.
 Heidegger M.: 5, 7, 16, 21, 39, 43, 58, 97, 127, 141, 142, 143, 151, 164.
 Horvat A.: 53.
 Humbrecht Th.-D.: 36, 66, 164.
 Husserl E.: 43, 127.
 Johannes Sarracenus: 51.
 Juan de Santo Tomás (João Poinset): 25, 131, 133, 164.
 Kant I.: 37, 64, 134, 164.
 Kremer K.: 27.
 Lavelle R.: 53.
 Leibniz G.: 64, 102.
 Lewes G. H.: 45.
 Lloyd Morgan C.: 46, 164.
 Lotz J.-B.: 11, 131, 164.
 Manser G.: 8.
 Maréchal J.: 11, 131, 164.
 Maritain J.: 8, 14, 16, 131, 133, 136, 162, 164.
 Munnynck M. de: 53.
 Parménides: 27.
 Pera C.: 34.
 Philippe M.-D.: 8.
 Platón: 25-27, 56.
 Plotino: 25, 27.
 Proclo: 25, 27, 31-33.

Ps.-Dionisio: 25, 27, 29-32, 50-52,
165.

Raeymaeker L. de: 120.

Rahner K.: 11-14, 73, 131, 136, 165.

Saffrey H.-D.: 34.

Schelling W.-F.-J. von: 78.

Silvestre de Ferrara F.: 104, 106, 165.

Simon Y.: 53, 165.

Sladeczek P.: 115, 117

Suárez F.: 9, 64, 97, 106.

Tomás de Aquino (S.): *passim*.

Tomás de Vio: 20, 104, 106, 131, 166.

Tyn T.: 37, 96, 102, 108, 109, 166.

Van Steenberghen F.: 20.

Wippel J.: 24.

Wolff Ch.: 37, 64, 102, 166.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	7
Capítulo I: EL ENCUENTRO DE FABRO	
CON LA NOCIÓN TOMASIANA DEL «IPSUM ESSE»	19
1. Nuevas perspectivas desde el terreno de la tradición tomista	19
2. Un factor determinante para la evolución de la interpretación fabriana	25
3. Significado del progreso fabriano: ruptura con la interpretación tradicional	35
Capítulo II: LA METAFÍSICA FABRIANA DEL «ESSE» INTENSIVO	39
1. El «esse» en el horizonte de la noción de participación	40
2. Metafísica de la participación y emergencia del «esse»	45
2.1. Justificación del término «emergencia»	45
2.2. Aspecto formal y aspecto actual de la emergencia del «esse»	47
3. El «esse» emergente como acto intensivo	53
4. La tensión dialéctica del «esse» intensivo: «esse ut actus» - «esse in actu»	63
4.1. La distinción entre «esse ut actus» y «esse in actu»: aporética de un célebre texto tomasiano	64
4.2. Algunas precisiones terminológicas de Fabro	66
4.3. La «dialéctica interior del ser como acto»: fundación radical de la distinción entre «esse ut actus» y «esse in actu»	70
5. La causación del «esse»	74
5.1. La causación del «esse» en el ámbito trascendental	74
5.2. La causación del «esse» en el ámbito predicamental	81
6. La recuperación del «esse» en su significado intensivo de acto radical fundante: superación del extrinsecismo	95

6.1. «Esse» tomasiano y «existencia» tomista.....	96
6.2. Consecuencias teóricas de la recuperación del «esse» como acto intrínseco constitutivo.....	101
Capítulo III: CONOCIMIENTO DEL «ESSE» INTENSIVO	111
1. Las distintas nociones de «esse»: clarificación semántica.....	111
2. La noción terminal de «esse» y la reflexión intensiva.....	119
2.1. La reflexión intensiva en su dinamismo psicológico	120
2.2. La reflexión intensiva y el acceso al «esse»	123
3. El pasaje al «esse» intensivo como ostensión progresiva en la «reductio in fundamentum»	126
3.1. Trascendentalidad originaria del «ens» y prioridad fundante del «esse».....	129
3.2. De la aprehensión sintética originaria al conocimiento reflejo del «esse»	138
3.3. Doble «resolutio» y salto: ulteriores precisiones fabrianas	147
CONCLUSIÓN	155
Bibliografía	159
Índice de nombres	167
Índice general	169

Otras obras del autor en EDIZIONI TOMISMO INTENSIVO

Colección *Hispanica*

1. *Para un retorno a la Metafisica. Sobre la actualidad del tomismo esencial*

Colonna *Philosophica*

1. *L'atto di essere nel «tomismo intensivo» di Cornelio Fabro*
2. *Le cinque vie tommasiane.*

Colonna *Enormi minuzie*

1. *Le nozioni di potenza e atto in Aristotele. Breve prologo*

La interpretación fabriana del *esse* tomasiano es sumamente original. Tan original como el *esse* tomasiano. Se tuviéramos que resumir en una sola expresión, diríamos que su doctrina es la doctrina del «*esse* intensivo». En esta fórmula el término latino expresaría la continuidad con santo Tomás, mientras que el adjetivo expresaría el aporte interpretativo de Fabro.

(...)

La nueva lectura del *esse* propuesta por Fabro comporta, naturalmente, consecuencias decisivas para una amplia serie de temas que aquí no podemos más que someramente mencionar: el estatuto ontológico de la esencia, la constitución del supósito, la exigencia radical de las propiedades de la sustancia, el *esse* (*in actu*) de los accidentes y, sobre todo, la fundación radical de la libertad radical con la consiguiente fundación igualmente radical del plano existencial en la vida del espíritu, constituyen, entre otros, algunos de los resultados más notables de su aporte.

Christian Ferraro es actualmente profesor de Metafísica en la Universidad Pontificia de Lerán. Desde el año 2005 hasta el 2013 se encargó de la edición de las obras completas de Cornelio Fabro, preparando, entre otros, los siguientes tomos: *La nozione metafisica di partecipazione* (OC 3, Edivi 2005), *Percezione e pensiero* (OC 6, Edivi 2008), *Partecipazione e causalità* (OC 19, Edivi 2010), *La svolta antropologica di Karl Rabner* (OC 25, Edivi 2011). Entre sus publicaciones se pueden elencar: *Para un ritorno a la Metafisica* (Segni 2003, ETI 2018), *Cornelio Fabro* (LUP 2012), *Appunti di Metafisica* (LUP 2013), *La svolta metafisica di san Tommaso* (LUP 2014), *Le cinque vie tommasiane* (ETI 2017).

